محتويات العدد

كلمة التحرير 5-7

بحوث ودراسات

قواعد المقاصد: حقيقتها ومكانتها في التشريع — عبد الرحمن الكيلاني — 9-51

منهجية التعامل مع السنة النبوية — عبد الجبار سعيد — 53-88

نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي — نعمان بوقزة — 89-102

رأي وحوار

أبعاد النظام المعرفي ومستوياته — وليد منير — 103-136

قراءات ومراجعات

البحث عن الاسلام "قراءة في السلطة في الإسلام" — رضوان زيادة — 137-145

عروض مختصرة — لؤي صافي — 147-152

التعريف بالتراث — أبو الفداء التوني — 153-162

الطبقات الكبرى (لابن سعد)

الملل والنحل (للشهرستاني)

شرح ج البلاغة (لابن أبي الحديد)

وراقيات

الوسطية والتطرف — محي الدين عطية — 163-176

كلمة التحرير

هذا هو العدد الثامن عشر من ا لة في عامها الخامس، استهله عبد الرحمن الكيلاني بدراسة أصولية بالغة الأهمية, تستهدف تقعيد مقاصد الشريعة، وإحصائها بإطار من المعايير الحاكمة والمعالم الهادية المرشدة. فبين حقيقة القاعدة المقصدية الأصولية، منتهياً بالدعوة إلى مزيد من البحث والدراسة لموضوع قواعد المقاصد حتى يغدو بحثاً خاصاً من مباحث مقاصد الشريعة، وأوصى بدراسة تللك القواعد دراسة تحليلية تأصيلية يبين حقيقتها وتظهر أدلتها وتكشف عما ينبثق عنها من قواعد وأصول، وتعمد إلى تفعيلها بالصور التطبيقية والوقائع العملية.

ويقدم لنا عبد الجبار سعيد إسهاماً متميزاً في واحد من المحاور التي تدور عليها رسالة ا لة، ذلك هو محور منهجية التعامل مع السنة النبوية. وهو يحاول في بحثه أن يتحسس الأسباب التي حادت بالسنة النبوية عن أداء دورها التشريعي إلى دور آخر فاعل في البناء الحضاري، وأن يستكشف الضوابط المنهجية التي يمكننا من خلالها أن نحسن قراءة النص النبوي بعد إثبات صحته.

إن منهجية التعامل مع السنة النبوية رواية ودراية باب مفتوح للبحث والتأليف، وهذا البحث يعد إسهاماً في هذا الاتجاه.

ويقدم لنا نعمان بو قزة رؤيته لابن حزم الأندلسي باعتباره صاحب مشروع ثقافي أصيل استهدف إعادة الإعتبار لسلطان النص والعقل اللذين

شوهتهما مشروعات أخرى قامت على الثقافة الغنوصية والباطنية وكتناه الأسرار وتعطيل السنن الكونية. لقد لقد تناول الكاتب في ورقته أصول نظرية المعرفة عند ابن حزم وأبعادها، كما رسم ملامح المنهج العقلي والتفكير العلمي عنده، ثم شرح موقفه من المنطق والفلسفة، وعرج على موقفه من بقد القياس الأصولي، مبدياً كيف أدرك ابن حزم طبيعة المأزق الذي وقعت فيه الأمة في زمنه، وكيف أخذ المبادرة بثورته الفكرية التجديدية عند نقد أصول الفقه دف تأصيلها، وكيف أن ظاهرية ابن حزم تجاوزت بذلك حدود المذهب الفقهي إلى رحابت المشروع الثقافي البديل.

وفي باب الرئي والحوار يقدم لنا وليد منير رؤية لأبعاد النظام المعرفي في الاسلام، انطلاقاً من أن لكل دائرة حضارية نظامها المعرفي في الاسلام ينبع من مفهوم التوحيد ليمتد إلى أبعاد أربعة، هي الوحي والكون والعفل والتاريخ، وأنه بذلك يتميز عن غيره من الأنظمة بخصوصية كل من ثقافته وحضارته على حد سواء. وإذا كانت المنظومة التشريعية تعتمد الوحي اله ل مصدراً فإن المنظمة الفكرية – كما يرها الباحث – تتشكل من البيان والبرهن والعرفان. وإذ يعرض تفصيلاً لهذه المفردات، يؤكد أن النظام المعرفي في الاسلام لا ينفصل بحال عن نظام الاعتقاد والقيم، كما يؤكد على المفاهيم الحديثة للوسطية باعتبارها سبيلا بين العقلانية العمياء واللامعقولية العاطفية، أو بين الايمان النفرط بالعلم من جهة وتشويه سمعة العلم من جهة أخرى، كما يؤكد على قيمة الشورى كمنهج إجرائي يوفر جماعية القرار من ناحية ويضمن جماعية المسؤولية من ناحية أخرى.

والنظام المعرفي في الاسلام مصطلح حديث، لكن مفهومه كان حاضراً في العقل المسلم، ويشكل مع النظام الاعتقادي والنظام القيمي منظومة متكاملة للاسلام بمعناه الشامل.

وا لمة تبقي هذا الباب مفتوحاً لأي اسهام في الموضوع يعمق دلالاته ويزيدها إيضاحاً.

وفي باب القراءات والمراجعات يقدم لنا رضوان زيادة قراءته الناقدة لكتاب محمد عابد الجابري: السلطة في الاسلام، وهي واحدة من قراءاته التي ترد تباعاً في الاعداد القادمة من ا لة.

وتواصل ا لة تقديم با ا الجديد عروض مختصرة، يقدمه هذه المرة لؤي صافي، فيعرض لنا أربعة من الكتب الحديثة التي صدرت بالانجليزية خلال هذا العام، ونأمل أن تلفت هذه العروض نظر القراء من الباحثين والمهتمين الى الجديد من الاصدارات المتميزة في مجالات اهتمام ا لة.

هذا، وقد استحدثنا باباً جديداً بعنوان التعريف بالتراث، يستهدف تقريب أمهات كتب التراث الاسلامي الى القارئ المعاصر، كاشفاً عن كنوزها دالاً على أهميتها في با ا، مبيناً مضامينها للباحثين عامة، ولمن تقتصر ثقافتهم المعاصرة على الاحاطة بالمصادر التراثية في شتى فروع المعرفة. وقد اخترنا لهذا العدد ثلاثة تعريفات قدمها أبو الفداء التوني، عن الطبقات الكبرى لابن سعد، والملل والنحل للشهرستاني، وشرح ج البلاغة لابن أبي الحديد.

ويختتم العدد كالعادة بباب الورقيات، حيث يقدم محي الدين عطية الجزء الأولمن وراقيته عن الوسطية والتطرف، وهو يشمل الكتب الصادرة في هذا ا ال منذ بداية التسعينات، مرجءاً الجزء الثاني، عن الأطروحات الجامعية والمقالات وبحوث المؤتورات، إلى العدد القادم.

نسأل الله تعاى أن يجعل هذا العدد مساهمة في إغناء العقل ل\الاسلامي المعاصر، بمختلف الرؤى والاجتهادات، ذات العلاقة المباشرة باهتماماته وتساؤلاته.

قواعد المقاصد
حقيقتها ومكانتها في التشريع

عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني*

تمهيد:

يتناول هذا البحث موضوعاً متخصصاً من موضوعات علم مقاصد الشريعة الاسلامية، هو قواعد المقاصد. ويهدف البحث إلى بيان مفهوم القاعدة المقصدية، وتمييزها من القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، وتوضيح أهميتها وعلاقتها بكليات التشريع وجزئياته. وقد تركز اهتمام البحث على القواعد المقصدية التي ساقها الامام الشاطبي في كتابه الموافقات، ثم استدعاء الانتباه الى ضرورة استقراء المقاصد في جهود علماء الأمة الاخرين، وتفعيل هذه القواعد بالصور التطبيقية والوقائع العلمية. ذلك أنه منذ أنزل القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وآيات الكتاب العزيز تتعاقب على تأكيد ارتباط أحكام الشريعة الاسلامية الكلي منها والجزئي بالحكم والمصالح والمعاني التي تكفل سعادة الانسان في عاجله وآجله ودنياه وآخرته.

وتغدو هذه الحقيقة واضحة مستمرة بتتبع كثيراً من النصوص التشريعية، التي تبين الصلة الوثقى بـين الأحكام والحكم، وتوضح أن هذه الأحكام ما هي

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية، 1996 م، أستاذ مساعد في قسم الشريعة الاسلامية بجامعة مؤته في الأردن.

إلا وسائل لتحقيق مقاصد عليا، تتجسد مصالح حيوية واقعية في حال إقامتها والامتثال ا. ومن ذلك على سبيل المثال والاجمال قوله تعالى في بيانه لحكم الصيام في رمضان وحكمته ؤالبقرة :183). وبيانه سبحانه لأثر الصلاة في حياة المسلمين ﴿ إن الصلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحشَاء وَالْمنكرِ وَلَذِكْر اللِهِ أَكْبر وَالله يَعلَم مَا تَصنَعون ﴾ (العنكبوت :45). وإظهار للغاية المتوخاة من الأمر ببذل الوسع في إعداد القوة ﴿ وَأَعِدواْ لَهم ما استَطَعتم من قُوةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيل ترهِبونَ بِهِ عَدو اللّهِ وَعَدوكُم وَآخَرِينَ مِن دونِهم لاَ تَعلَموَنهم اللّه يَعلَمهمْ ﴾
(الأنفال :60)، وتنبيهه سبحانه وتعالى إلى أثر حفظ البصر وحفظ الفرج في نفوس المؤمنين ﴿ قُل للْمؤمِنِينَ يَغضوا مِن أَبصَارِهِم وَيَحفَظُوا فُروجَهم ذَلِكَ أَزكَى لَهمْ ﴾ (النور:30)، إلى غير ذلك من الآيات الاتي تبين من ارتباط اأحكام الشرعية بقلنون الغاية وتنفي من جهة أخرى العبثية في التشريع. ومثل هذا السنن العام الذي مضى عليه الشارع في تشريعه واستقر حقيقة ثابتة لا تقبل النقض، يعكس معقولية الشريعة الاسلامية ويدعو ا تهدين إى تبين هذه المقاصد المعقولة، كو ا تمثّل الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي كله.

ومن هنا ظهر علم المقاصد وتتابعت الجهود العلمية وتنامت الدراسات المستقلة، التي بذلت في بحث مقاصد الشريعة الاسلامية واستقرائها. ولا ينكر أحد قيمة الجهود المتواصلة في إظهار هذا العلم ووضع ضوابطه شروطه، ابتداءً بالإمام الجويني في كتابه " **البرهان** "، وتلميذه الإمام الغزالي في كتابيه "**المستصفى**" و "**شفاء الغليل**"، والإمام العز بن عبد السلام في كتابه "**قواعد الأحكام**"، والإمام القرافي في كتابه "**الفروق**". ومروراً بمن جاء بعدهم من مثل الإمام الآمدي في كتابه "**الإإحكام**"، والإمام ابن تيميه في كتبه المعروفة ووعلى رأسها كتاب "**الفـتاوى**"، وتلميذه ابن القيم في كتابه "**إعـلام الموقعين**"، وانتهاءً بالإمام الشـاطبي شـيخ علم المقـاصد الذي تنـاول هذا الموضوع باسـتفاضةٍ وعمق، وأسـلوبٍ أصوليّ فذ، لا أجد غيره ممن تقدمه قد نسج على منواله، بعد أن تزود بكل ما كتبه السـابقون، واستفاد منها، ولا أعدو الحقيقة إذا قلت: إن

ما قدمه السابقون في علم المقاصد هو بمثابة مقدمة بالنسبة إلى ما بحثه الامام الشاطبي في هذا العلم.

فضلا عن الجهود المعاصرة التي قدمها العلماء المعاصرون في موضوع علم مقاصد الشريعة الاسلامية من مثل: كتاب **"مقاصد الشريعة الاسلامية"** للشيخ الطاهر بن عاشور، **و"المقاصد العامة للشريعة الاسلامية"** للدكتور يوسف حامد العالم، و**"مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها"** للأستاذ علال الفاسي، و**"نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي"** للدكتور أحمد الريسون، و **"نظرية المقاصد عند الامام الطاهر بن عاشور"** للأستاذ اسماعيل الحسني، إلى غير ذلك من الدراسات والأبحاث المقدمة خدمة لعلم المقاصد، وبياناً لمباحثه ومفرداته.

وإن من الموضوعات والمباحث التي تنضوي تحت لواء (علم مقاصد الشريعة الاسلامية) البحث في كيفية ضبط هذا العلم الواسع عن طريق قواعد محددة مضبوطة، حتى لا يكون هذا العلم فضفاضاً فيدخل فيه ما ليس منه، أو يخرج منه ما هو في صميم مدلولاته، ويمكن تسمية هذا البحث (بقواعد المقاصد). ورحم الله الامام الزركشي الذي نبه إلى أهمية ضبط العلوم بقواعد محددة فقال :" إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة أوعى لحفظها وأدعى لضبطها". وإن مما يسجل للإمام الشاطبي من مظاهر الابداع والتجديد التي أضافها إلى علم المقاصد، ما قدمه من جهد عظيم في مجال تقعيد المقاصد، حيث زخر كتابه "الموافقات" في العديد من تلك الكليات الجامعة لمعانٍ تشريعية عامة تشكل كل منها معلماً أساسياً من المعالم التي إلتفت إليها الشارع الحكيم في تشريعه.

وهذه القواعد أشار إليها الدكتور أحمد الريسوني حفظه الله في كتابه القيم **"نظرية المقاصد عند لإمام الشاطبيّ"** حيث سرد ما يزيد عن خمسين قاعدة مقصدية ساقها الامام الشاطبي في كتابه **"الموافقات"** على أن حقيقة القاعدة المقصدية، وتحديد المراد ا ما زال خوضوعاً بحاجةٍ إلى دراسةٍ وبحثٍ ونظرٍ لا سيما إذا علمنا أن هناك مصطلحات قريبةٍ وذات صلةٍ ذا المصطلح من مثل (القاعدة الفقهية) و (القاعدة الأصولية).

ويقع في سياق البحث في القاعدة المقصدية البحث في أهميتها ومكانتها في مقام الاستدلال والاجتهاد، إضافة إلى ضرورة تحديد المحاور التي يمكن أن تكون منطلقاً لأبحاثٍ أخرى في سياق البحث في القاعدة المقصدية. من أجل هذا كله كان هذا البحث مركزاً على ما ذكره الامام الشاطبي في كتابه **"الموافقات"**، وداعياً إلى ضرورة بذل المزيد من الجهد في سبيل ضبط هذا العلم وبيان أبرز معالمه وأسسه.

حقيقة القاعدة المقصدية:

يمكن تعريف القاعدة المقصدية بأ ا:

(قضية كلية يعبر ا عن معنىً عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت ارادة الشارع إلى إقامته مت خلال ما شرع من أحكام).[1]

وقبل أن أشرع في بيان هذا التعريف وتحليله، أود أن أمثل لبعض القواعد المقصدية لبيان حقيقتها وذلك من خلال ما ساقه الامام الشاطبي:

1. الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه.[2]
2. لا نزاع فيأن الشارع قاصدٌ إلى التكيف بما يلزم من كلفة ومشقةٍ ما، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف[3] .
3. إذا كانت المشقة أمراً خارجاً عن المعتاد بحيث يحصل للمكلف ا فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة[4] .

فهذه قواعد مقصدية يتعلق موضوعها في رفع الحرج في الشريعة الاسلامية، وهي على سبيل المثال لا الحصر.

---

[1]يمكن الرجوع في معنى القاعدة استقلالاً إلى: الجرجاني/**التعريفات**، ص 17، والكفوي/**الكليات**، ص 728، والمقري/ **القواعد** 212/1، والسبكي/ **الأشباه والنظائر**11/1. وفي معنى المقاصد إلى: الغزالي /**المستصفى**: 287/1، الآمدي/**الأحكام**271/3، والشاطبي/**الموافقات**37/2.

[2]الشاطبي/**الموافقات** 121/2.

[3]المرجع السابق 123/2-124.

4 المرجع السابق 156/2.

وهناك قواعد مقصدية تتعلق بالمصلحة والمفسدة من مثل:

- وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[5].
- المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي[6].
- المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها[7].
- ترك إعتبار المصالح في الأوامر الصادرة عن الشرع يعد مخالفة لقصده في تشريعها[8].
- تتفاوت درجات الأمر حسب تفاوت درجات المأمو، ضرورياً كان أو حاجياً أو تحسينياً[9].
- العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً[10].
- المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع[11].
- الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى النعاني، وأصل العادات الإلتفات إلى المعاني[12].

هذه بعض القواعد المقصدية التي استعرضها الامام الشاطبي بالشرح والبيان والتفصيل والتأصيل. ومقام البحث هنا بيان حقيقة هذه القاعة، وأستعرض ذلك من خلال ما ذكرته من تعريفها، وضمن النقاط التالية:

أولاً: تتسم هذه القواعد بالكلية، أي أ ا ليست مختصة بباب دون باب، أو حال دون حال، ولا زمان دون زمان، ولا بشخص دون شخص، فهي من

[5] المرجع السابق 6/2.
[6] المرجع السابق 26/2.
[7] المرجع السابق 298/2.
[8] المرجع السابق 15/4.
[9] النمرجع السابق 209/3.
[10] المرجع السابق 154/3.
[11] المرجع 41/2.
[12] المرجع السابق 300/2.

الكلية والاتساع بحيث تشمل جميع الأبواب والأشخاص والأقوال والأزمان وهذا واضحٌ جلي في القواعد التي استعرضها، حيث إن الصفة الكلية ظاهرة بينة فيها.

ثانياً: هذه القاعدة الكلية تعبر عن معنى عام قصده الشارع والتفت اليه، وعرفنا قصد الشارع له من خلال تصفح كثير من الجزئيات والأدلة التي ضت بذاك المعنى العام. فالقاعدة المقصدية "النظر في المآل معتبرٌ مقصود شرعاً"[13]. قاعدة تعبر عن معنىً عام، ضت به أدلة كثيرة من مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيكُم الصيَام كمَا كُتِبَ عَلى الذِينَ مِن قَبلِكُم لَعَلكُم تَتقُونَ﴾ (البقرة :183)، وقوله تعالى :﴿ وَلَكُم فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الألبَابِ لَعَلكُم تَتقُونَ﴾ (البقرة :179)، وقوله تعالى :﴿ وَلاَ تَسبوا الذِينَ يَدعونَ مِن دون اللّهِ فَيَسبوا اللّهَ عَدواً بِغَير عِلمٍ﴾ (الأنعام :108). فهذه كلهانصوص شرعية ترشد إلى أحكام النظر إلى المآل عند بيان الحكم، مما يشير إلى اعتبار ذلك المآل وتوجه القصد إليه.

ثالثاً: ووصفي لهذه المعاني بأ ا عامة، لإخراج المعاني الخاصة والمقاصد الجزئية التي ترتبط بالأحكام الجزئية، إذ إن هذه المعاني الخاصة ليست هي موضوع القاعدة المقصدية، ومثال هذه المعاني الخاصة: المعاني المقصودة من النكاح، إذ هو مشروع للتناسل، والسكن والتزوج، والتعاون على النصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة أو قيامها عليه أو على أولاده منها[14]. فهذه كلها مقاصد جزئية لا تتعرض القاعدة المقاصدية لأ ا لا تقرب المعاني الخاصة، وإنما موضوعها المعاني العامة الكلية التي تتفرع عنها معانٍ خاصة.

ولقد عرفنا عموم هذه المعنى الذي عبرت عنه القاعدة المقصدية من خلال تصفح الكثير من الجزئيات والأدلة الشرعية التي تقرر هذا المعنى وتفضي إليه.

---

[13] المرجع السابق 194/4.
[14] المرجع السابق 396/2-397.

والإمام الشاطبي يبين في كتابه "**الموافقات**" أن العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة الصيغ العامة فَحَسب، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ العامة إذا وردت، وهو المشهور من كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمرٌ كلي عام، فيجري مجرى العموم المستفاد من الصيغ[15]. ومقصود الشاطبي بعموم الصيغ: الصيغ اللفظية التي بين الأصوليون إفادتها للاستغراق والشمول، بحيث تتناول جميع الأفراد التي يتحقق فيها معناها، من مثل: لفظ كل[16]، وجميع[17]، وصيغ المفرد والجمع المعرفان بأل الاستغراقية[18]، والجمع والمفرد المضافان إلى معرفة[19] ، إلى غير ذلك من صيغ العموم. ومثالها في صيغة (كل) يثبت الموت لجميع النفوس من غير استثناء أو تخصيص، فلا يخرج أحد من النهاية والأجل المحتوم، فهذا هو النوع الأول من العموم، وهو عموم الصيغ. أما النوع الثاني فهو عموم المعاني، وهذه القواعد المقصدية هي من النوع الثاني من العموم، فإذا كان العموم الأول هو عموم لفظي فإن الثاني هو عموم معنوي، ومقصود الشاطبي بمواقع المعنى: متعلقات الأحكام من الوقائع الجزئية المتعددة التي اختلفت في موضوعاتها، واتفقت في أصل معناها، بحيث أفضت إلى هذا المعنى العام المقصود شرعاً، ويبن الامام الشاطبي طريقة استفادة هذه المعاني المقصدية في معرض تفصيله للضروريات والحاجيات والتحسينات: فيقول: (ودليل ذلك – أي اعتبار هذه الـمراتب – استقراء الشريعة- والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه هذه الأمور العامة، على حد الاسـتقراء

[15] المرجع السابق 298/3.

[16] العلائي، **تلقيح المفهوم** في **صيغ العموم**، ص201، والفتوحي/**شرح الكوكب** **و**المنير: 123/3، السرخسي/**الأصول**: 157/1.

[17] العلائي، **تلقيح المفهوم** في **صيغ العموم**، ص237، وأبو حيان/**البحر المحيط**: 71/3.

[18] العلائي، **تلقيح المفهوم** في **صيغ العموم**، ص370، والسمرقندي/ **ميزان الأصول**: ص395/1، والزركشي/**البحر المحيط**:86/3.

[19] القرافي/**العقد المنظوم** في **الخصوص والعموم**، ص259، والطوفي: **شرح مختصر الروضة**:467/2.

المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة)20.

وقولي هذا الأصل المعنوي: أنه اتجهت ارادة الشارع إلى إقامته عن طريق أحكامه، بيان أن الاأحكام هي وسائل إقامة هذه المقاصد، وتحقيقها في الوجود الانساني، واقعياً وتطبيقياً، حتى لا تبقى محلقة في سماء التنظير.

يظهر لنا هذا الارتباط بين الحكم الشرعي وبين المعنى الذي تتضمنه القاعدة المقصدية، وكيف أن الحكم هو وسيلة للحفاظ على هذا المعنى الذي توجهت إرادة الشارع إليه، أقول يظهر هذا الارتباط في ما ساقه الامام الشاطبي من قواعد مقصدية، وأردفها بأحكام تفيد تحقيق معاني هذه القواعد، من ذلك مثلاً:

القاعدة المقصدية التي نص عليها الامام الشاطبي :(قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، وألا يقصد خلاف ما قصد)[21] . فهذه القاعدة المقصدية تعبر عن معنى مفاده: وجوب التطابق بين قصد المكلف في أثناء امتثاله للتكليف والقيام به، وبين قصد الشارع من أصل التكليف لذاك الفعل. وحتى يضمن تحقيق هذا المعنى وامتثاله لئلا يناقض المكلف قصد الشارع من تشريعه، بين الإمام الشاطبي، الجزاء الذي يترتب في حال المناقضة الاختلاف بين قصد الشارع وقصد المكلف، فقال :(كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكا من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعملع باطل)[22].

فالإمام الشاطبي حتى يكفل المحافظة على المعنى العام، الذي يقتضي التوافق بين قصد الشارع من جهة، وقصد المكلف من جهةٍ أخرى، يكشف عن هذا الحكم الشـــرعي العام المترتب في حال الاختلال المقصود بين هذين المقصدين-

---

[20] **الموافقات** 51/1. ـ

[21] المرجع السابق 332/2.

[22] المرجع السابق 223/2.

أقصد قصد الشارع وقصد المكلف – وبين الشاطبي أ الحكم في ذلك، هو بطلان كل تصرف يستعمله المكلف يناقض فيه قصد الشارع وحكمته من أصل تشريع هذا التصرف المأذون فيه.

فالمعنى العام الذي تعبر عنه القاعدة المقصدية يحتاج إلى حكم عام ليؤيد إقامة هذا المعنى وحقيقه وعدم الاخلال به. ولا تخل في القواعد المقصدية – التي جعلتها موضوعاً لهذا البحث – القواعد التي تحدد كيفية معرفة المقاصد الشرعية، أو مسالك الوقوف على المقاصد مثل:

1- الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه[23].
2- وقاعدة: إذا سكت الشارع عن أمرٍ مع وجود داعي الكلام فيه، دل سكوته على قصده إلى الوقوف عند ما حد وشرع[24] .
3- وقاعدة: وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات[25].

فهذه القواعد تتعلق بكيفية تحديد مقصد الشارع، وهو موضوع عني به الشاطبي وعقد له مبحثاً مستقلاً[26]، وسبب عدم دخولها في القواعد المقصدية أ ا لا تعبر عن معنى عام توجهت إرادة الشارع إلى إقامته، وإنما هي قواعد تظهر كيفية الوقوف على تلك المعاني وليس على المعاني ذاتا، فبات الفقرق بينها وبين القواعد التي بصدد بحثها كالفرق بين الوسيلة وغايتها.

كما يستثنى من هذه القواعد التي لا تتعلق بمقاصد الشريعة، ولا بالمعاني الكلية التي توجهت إرادة الشارع لإقامتها عن طريق أحكامها. ذلك أن الامام الشاطبي قد ساق قواعد أخرى غير القواعد المقصدية، من مثل: فعله صلى الله عليه وسلم دليلٌ على مطلق الأذن فيه، ما لم يدل دليل على غيره[27].

---

[23] **الموافقات** 393/2، 122/3.
[24] المرجع السابق 410/2، بتصرف.
[25] المرجع السابق 194/1.
[26] المرجع السابق 391/2 – 414.
[27] المرجع السابق 58/4 – 59.

- العمومات جارية على العموم الاستعمالي الشرعي[28].
- المتشابه واقع في الشرعيات إلا أنه قليل[29].
- بيان الصحابة حجة فيما أجمعوا عليه[30].
- العقل ليس بشارع[31].

فهذه القواعد الأصولية وغيرها كثير لا تعبر عن المعاني العامة التي التفت إليها الشارع في تشريعه، وإنما هي قواعد أصولية استدلالية تتعلق بالأدلة التفصيلية، الكتاب والسنة والاجماع والقياس، أو تتعلق بالألفاظ، كالعام والخاص والمطلق والمقيد، أو يكون موضوعها الحكم الشرعي، كالواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه.

مكانة القاعدة المقصدية في التشريع:

وأعنى بمكانة القاعة: ارتبة أو الم لة التي تتبوؤها القاعدة المقصدية في التشريع، وظهر لي من خلال البحث في كتاب الموافقات أ ذه المرتبة أو المكانة التي تتجلى من خلال محورين اثنين: علاقة هذه القواعد الكلية بجزئيات الشريعة وفروعها، وإمكانية ورود النسخ على هذه الكلية.

المحور الأول: علاقة هذه القواعد الكلية بجزئيات الشريعة وفروعها:

يقرر الإمام الشاطبي أن هذه الكليات لا بد من اعتبارها عند دراسة الجزئيات، فلا يصح فصل الجزئي عن كليه، لأن الجزئيات محكومة بالكليات، ويصرح بذلك فيقول: فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات في هذه الكليات عند اجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسـنة والاجماع والقيـاس، فمحـال أن تكون الجزئيـات مسـتغنية عن كلياتا، فمن أخذ بنص في جزئي معرضـاً عن

[28] **الموافقات** 271/3، بتصرف.
[29] المرجع السابق 86/3، بتصرف.
[30] المرجع السابق 338/3.
[31] المرجع السابق 87/1.

كليةٍ فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيةٍ)[32].

ولما كانت القاعدة المقصدية من كليات الشريعة الأساسية كان لا بد من اعتبارها عند دراسة الجزئيات، والنظر فيها لاستفادة الأحكام. ذلك أن الفقيه إذا اقتصر في فقهه على جزئيات الشريعة دون أي التفات أو عناية بالكليات، وهي محور الجزئيات وقطب رحاها، فلا ريب أنه سيخرج بأحكام تكون مجافية لحكمة الشريعة وروح التشريع. ويثبت صحة هذه الدعوة استعراض بعض الفتاوى والاجتهادات التي لم تراع فيها هذه الكليات المقاصدية منها: ما ورد عن بعض الحنفية من أن القتل بالمثقل كالحجر أو الخشبة الكبيرة لا توجب القصاص على القاتل، ولا يَعد فعلاً عمداً حتى ولو كان عدواناً، إذ العمد عندهم هو الضرب بسلاح كالسيف أو الرمح، أو ما جرى مجرى السلاح، كالمحدد من الخشب أو النار، لأن العمد هو القصد، و لا يوقف عليه إلا بدليلها وهو استعمال الآلة القاتلة[33].

وأيدوا قولهم هذا ببعض الأحاديث منها[34]: "كل شيئٍ خطأ إلا السيف، وكل خطإٍ أرش"[35]، "لا قود إلا بالسيف"[36].

وبين السرخسي كيفية الاستدلال بهذه الأحاديث، فقال في توجيهه لأحاديث "لا قود إلا بالسيف": (فيكون دليلاً لأبي حنيفة رحمه الله أن القود لا يجب إلا بالسلاح، حتى إذا قيل إنسانٌ بحجرٍ كبير، أو خسبة عظيمة، لم يلزمه القصاص في قول أبي حنيفة. وفي قول أبي يوسف ومحمد والشافعي – رحمهم الله – يلزمه القصاص)[37].

---

[32] **الموافقات** 8/3.
[33] قاضي زادة/**تكملة فتح القدير**: 138/9، والخوازرمي/**الكفاية عن الهداية** 139/9.
[34] انظر الزيلعي / **نصب الراية** 4 /333.
[35] رواه أحمد 275/4.
[36] ابن ماجه/**السنن**(2667).
[37] وقد حكم الزيلعي بضعف هذين الحديثين، الزيلعي /**نصب الراية** 341/4والسرخسي/**المبسوط** 122/26

فالقول ـذا الرأي على إطلاقه قد يؤدي إلى التصادم مع بعض القواعد المقاصدية الكلية. وبيان ذلك: أن من الكليات المقررة في الشريعة وجوب النظر في المآل، والالتفات إلى نتائج الأفعال، وهو ما عبر عنه الشاطبي بقوله: (والنظر في المآلي معتبرٌ مقصوداً شرعاً)[38].

ومن القواعد المقررة أيضاً: وجوب حفظ النفس الانسانية بدفع المفاسد عنها، وإن القول بأن القتل بالمثل لا يعد عمداً، ولا يوجب القصاص، رغم توفر عنصر العدوان فيه سيؤدي إلى المآل الممنوع وسيفتح باب القتل على مصراعيه، حيث يقدم القاتل على جريمته بالمثل الذي يقتل غالباً،عالماً أنه لن يطالبه القصاص، في هذا فتحٌ لباب إهدار النفس الانسانية التي تعد المحافظة عليها من أعظم المقاصد، بل من الضروريات التي لا تقوم الحياة إلا ـا.

لقد أشار الإمام الجويني إلى هذا المعنى، في معرض بيانه للمال المتوقع في حال القول بعدم القصاص بالمثل،حيث قال: (فكذلك نعلم أنه لو ترك – أي القصاص- في المثقل لوقع الهرج، ولأدى الامر إلى كل من أراد قتل إنسان، فإنه يعدل عن المحدد إلى المثقل، دفعاً للقصاص عن نفسه إذ ليس في المثقل زيادة مؤونة ليست في المحدد، بل كلن المثقل أسهل من المحدد، ولا يجوز في كل شرع تراعى فيه مصالح الخلق، عدم وجوب القصاص بالمثل)[39].

ونلاحظ فب البيان للإمام الجويني، ما يستند إليه من كليات عامة تمثل عند التحقيق قواعد مقصدية، فقوله: " ولأدى الأمر إلى كل من أراد قتل إنسان فإنه يعدل عن المحدد إلى المثقل". إظهار منه لمفسدة المآل المتوقع، الذي يتمثل في تعريض النفس الإنسانية للإهدار، على حين تسعى الشريعة إلى حفظهاوصيانتها، فكان هذا القول مناقضاً لقصد الشارع بذلك. ومنشأ الاختلال:

---

[38] **الموافقات** 194.

[39] هذا ما نقله الرازي في (**المحصول**/162/5، عن الإمام الجويني وقد وردت عبارات للإمام الجويني في "**البرهان**" تؤدي إلى هذا المعنى نفسه، ولكن ليس بنفس الوضوح والظهور، منها قوله: وبالجملة الدم المعصوم بالقصاص، ومسالة المثقل يهدم حكمه الشرعي فيه)، **البرهان** 1551/2، وقوله أيضاً : فمان نفي القصاص بالقتل ـا أي المثقل مضاداً لحكمة الشريعة في القصاص ويناقض الحكمة المرعية في العصمة)، **البرهان** 1209/2.

عدم دراسة الجزئيات من خلال كلياتها التي تحكمها، وتوجه فهمها. ومن هنا كان رأي الشافعية والحنابلة، أن القتل بالمثل عادة، أو كان في مقتل، أو في مرض، أو حر أو برد شديدين، أو توالي الضربات، هو القتل الذي يَعد عمداً ويوجب القصاص[40]. أما المالكية فقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، عملاً بقاعدة الاحتياط، وسداً لذرائع الفساد بقدر الامكان، وصوناً للنفس الانسانية من أي خطر أو مفسدة، حيث قالوا إن القتل بالمثل يعد قتلاً عمداً، سواء كان هذا المثل مما يقتل غالباً أم لا، ما دام الفعل عدواناً،نظراً منهم إلى المآل[41]. فالمالكية يتفقون مع الشافعية والحنابلة، في أن القتل بالمثقل يوجب القصاص، غير أنهم يختلفون معهم في عدم اشتراط كون المثقل مما يقتل غالباً، بل يكفي عندهم أن يكون أداة أدت إلى القتل ما دام هذا القتل عدواناً. وهم بذلك يلتفتون إلى المحافظة على النفس الانسانية، بحسم كل ذريعة من شأنها أن تهدد هذا المقصد الضروري.

فظهر بذلك ما للكليات من أثر في توجيه الجزئيات. ولقد عبر عن هذا المعنى العظيم الإمام الشاطبي بقوله: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس"[42]

كيفية الاسترشاد بالقواعد:

وإن المتتبع لاجتهاد الأئمة السابقين في فروع المسائل والجزئيات، يجد استرشادهم بالمقاصد العامة، لتوجيه الأدلة على حسبها، بحيث لا تتناقض البتة مع مقرراتها ولا مع مقتضياتها. وهذه مجموعة من المسائل تظهر الاسترشاد بالقواعد الكلية للكشف عن الحكم، وعدم الاكتفاء بالجزئيات والأدلة الخاصة فقط.

---

[40] الشربيني/ مغنى المحتاج 4/4، وابن قدامة/المغني 638/7.
واحتجوا بذلك بما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أن يهودياً قتل جارية على أوضاع لها بحجر، فقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجرين، أخرجه البخاري (6877) ومسلم (1672) وأبو داود (5429) وابن حبان (5992).

[41] الدسوقي/الحاشية على الشرح الكبير 242/4، وأحمد المختار الشنقيطي/مواهب الحلول من أدلة خليل 271/4، والدرشير /الشرح الصغير 23/4.

[42] **الموافقات** 8/3.

أولا: وردت نصوص ترشد إلى عظمة النفس الانسانية تتحقق في كل من قال لا إله إلا الله، جاء ذلك في الحديث: "أُمِرت لأن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله، فإذا قالوا عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقّها، وحسا م على الله"[43]. وعلى ذلك فإن من نطق بالشهادتين تحققت عصمة دمه وماله، إلا إذا فعل ما يوجب رفعها. ونجد الفقهاء ينظرون إلى هذه النصوص من خلال كليات الشريعة ظهر هذا واضحاً في توبة الزنديق؛ حيث ذهب الحنفية[44]، والمالكية[45] والإمام الغزالي من الشافعية[46] وفي رواية عند الحنابلة[47] إلى أن الزنديق الذي يظهر الإسلام ويتستر بالكفر فيتوب بعد أن يرفع أمره إلى الحاكم لا تقبل توبته ويقتل.

وكان مسند العلماء في ذلك: أن تظاهر الزنديق بالاسلام، من حيث النطق الصوري بكلمة التوحيد، قد يكون وسيلة إلى المساس بأصل حفظ الدين وهو أظهر مقاصد الشريعة وأهمها شـأناً، وفي هذا الفسـاد العظيم ما فيه، وفسر الامـام الغزالي الحديث الوارد في تحقيق عصمة النفـس بمجرد النطق بالشـهادتين تفسيراً لا يؤدي إلى الإخلال بأصل حفظ الدين، فقال: "ووجه قتله – يعني الزنديق – أن المعلوم من الشرع أن الكافر مقتول، ونحن نكف عن قتلت لتوبته، والمعنى لتوبته تركه الدين البـاطل، واليهودي والنصراني وكل مِلّي يعتقد النطق بكلمة الشـهادة كفراً في دينه وتركاً له، فإذا أسـلم فموجب دينه

---

[43] أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري (1399)، ومسلم (21) وأبو داود (1556)، والنسائي (145/5، والترمذي 2609)، وابن ماجه (3927).

[44] ابن عابدين /الحاشية: 296/3، والدسوقي /الحاشية على الشرح الكبير: 306/4، والغزالي /شفاء الغليل ص 221، والبهوتي/كشاف القناع: 306/6.

[45] الدسوقي /الحاشية على الشرح الكبير 306/4.

[46] شفاء الغليل ص 221، والمستصفى 298/1.

[47] البهوتي/ كشاف القناع 177/6.

أنه تارك لدينه، وموجب دين الزنديق عند شهادته أنه يستعمل دينه، فهذا وجه التأويل والنظر"[48].

لقد فسر الإمام الغزالي الحديث على وجه لا يعرض الكلي إلا الإهدار أو النقض، فحمل الحديث الذي يفيد عصمة دم من يقول لا إله إلا الله، حمله على أهل الملل الذين يتركون دينهم حقيقة، وهذ1 ما لا يتحقق في الزنديق الذي يتستر بالشهادة، للاستمرار على انحرافه ودينه.

ولذلك ينبه الإمام الغزالي إلى هذا الملحظ في موضع آخر فيقول: "وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى، لأ م يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة، والزنديق يرى التقية عين الزندقة، فهذا لو قضينا به، فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد"[49].

ورد الإمام القرطبي على الذين يحتجون بعدم قتل الرسول صلى الله عليه وسلم للمنافقين في زمانه، رغم تحقق معنى الزندقة فيهم، فقال: "فإن الله كان حفظ أصحاب نبيه – صلى الله عليه وسلم – بكونه ثبتهم أن يفسدهم المنافقون، أو يفسدوا دينهم، فلم يكن ضرر في بقائهم بين أظهرهم، وليس كذلك اليوم، لأننا لا نأمن من الزنادقة أن يفسدوا عامتنا وجهلنا"[50].

هذا كله يدلنا على المنهج التوفيقي بين الكليات والجزئيات في التطبيق، بحيث أن الفقهاء لاحظوا أن الجزئي لا بد أن يسير دائماً في ركب الكلي لا ينقضه، أو يؤدي إلى إهداره، وا، الجزئيات لا بد أن تفسر دائماً على نحو تكون متوافقة مع الكليات.

ثانياً: يتجلى الاسترشاد بالقواعد المقصدية أيضاً عند النظر في الجزئيات، في توجيه العلماء في مسألة تضمين الصناع، حيث نجد أن عمادهم في ذلك بعض القواعد المقصدية القطعية، التي تضافرت على النهوض ا كليات الشريعة وجزئيا تا.

---

[48] شفاء الغليل ص 222.
[49] المستصفى 398/2.
[50] تفسير القرطبي 200/1.

إن القاعدة العامة: أن الأمين لا يضمن ما في يده من مال تسلمه من غيره لإصلاحه، إذا هلك أو تلف بدون تعمد منه، أو تقصير في حفظه، وعلى من ادعى تقصير الأمين أو تعديه، أن يقيم البينة على ذلك. ورغم ذلك أفتى كثير من علماء الصحابة بضمان الصناع، إذا ادعوا هلاك ما تسلموه من أمتعة غيرهم لاصلاحها، ما لم يقيموا البينة على أن ما هلك أو تلف بأيديهم، لم يكن بسبب تعمد من جانبهم أو تقصير[51]. ودليلهم في ذلك بينه الامام الباجي فيقول: "ما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع، قال القاضي أبو محمد، لأن ذلك تتعلق به مصلحة، ونظر للصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة إلى إتلاف الأموال، ذلك أن بالناس ضرورة إلى الصناع، لأنه ليس كل أحد يحسن أن يخيط ثوبه، أو يقصره، أو يطرزه، أو يصبغه، فلو قلنا: القول قول الصناع في ضياع الأموال، لتسرعوا إلى دعوى ذلك، وللحق أرباب السلع ضرر لأنهم بين أمرين: إما أن يدفعوا إليهم المتابع فلا يأمن فيهم ما ذكرنا، وإما ألا يدفعون فيضر م. ودليلنا من جهة المعنى، أنه قبض العين في مصلحة نفسه، من غير استحقاق للأخذ بعقد متقدم، فلم يقبل قوله في تلفها كالرهن والعارية[52].

إن هذا التحليل المقصدي يظهر لنا مقام القواعد المقصدية في استفادة الحكم وتوجيه الأدلة، وإن النظر العميق في التوجيه السابق سيرشدنا إلى أن تضمين الصناع يستند على عدة قواعد مقصدية وهي:

1- الموازنة بين المصلحة العامة والخاصة، إذ أن من المقرر أن الشارع يقصد إلى تقديم المصلحة العامة على الخاصة عند التعارض[53].

2- النظر في المآل من حيث التفاته إلى الضرر الذي سيلحق بأرباب السلع، حيث يدعي الصناع هلاكها من غير بينة أو دليل، فيؤول ذلك إلى الأموال وفي ذلك مخالفة لإحدى القواعد التشريعية المقررة.

3- مبدأ رفع الحرج، حيث إن امتناع أرباب السلع عند دفع سلعهم إلى الصناع خشية أن يدعوا تلفها من غير بينة ولا إثبات، سيدفع الناس إلى عدم

---

[51] ابن قدامة/المغني 106/6، ابن حزم/المحلى 202/8، البيهقي/السنن 122/6.

[52] الباجي/المنتقى 71/6.

[53] المستصفى 313/1، وابن نجيم/الأشباه ص87، والزرقاء/شرح القواعد ص143.

دفع السلع إلى الصناع، وفي هذا حرج بين وإضرار ظاهر م، وهو ما نبه إليه الباجي بقوله: "أو لا يدفعون فيضر م".

هذه الأدلة التي هي في حقيقتها قواعد مقصدية يعبر كل منها عن معنى تشريعي عام، كانت حرية بأن توجه رأي الفقهاء القائلين بتضمين الصناع، وأن يلتفتوا إلى هذه القواعد المقررة، كأسس يبنون عليها اجتهادهم، ويكشفون على هداها عن أحكام الشريعة في الوقائع والمستجدات، ولا يكتفون بالأدلة الجزئية وحدها للكشف عن الحكم الشرعي.

ثالثًا: ومن هذه الاجتهادات التي يلحظ فيها مراعاة الكليات عند دراسة الجزئيات، ما نص عليه الامام العز بن عبد السلام، من أنه لو رأى الصائم في رمضان غريقاً لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر فإنه يفطر وينقذه[54]. ويعلل ذلك فيقول: "وهذا من باب الجمع بين المصالح، لأن في النفوس حقاً لله عز وجل، وحقاً لصاحب النفس، فقدم ذلك على فوات أداء الصوم دون أصله"[55]. فالامام العز ينظر لإلى المسألة نظرة كلية يستند فيها على ما تقرره من مبادئ وأصول، تتضمن ابتناء الشريعة على أساس المصالح، وأن المصلحة تكون أكثر تأكداً وتحققاً في حال إفطار الصائم وإنقاذ الغريق، وأن المفسدة التي تنجم في حال بقاء الصائم على صيامه وتركه للغريق، أعظم من مفسدة الإفطار وفوات الصوم. وهذه النظرة الكلية ووزن الأمر بميزان الأغلب من المصلحة والمفسدة هو الذي أملى هذا الحكم الذي بينه العز، وهي نظرة تعتمد مقاصد الشريعة كما هو ظاهر وواضح.

رابعًا: ومن هذه الاجتهادات أيضاً ما نص عليه الامام الجويني[56] والغزالي[57] والشـاطبي[58]، من أنـه عجز بيت المال عن الوفاء بالتزاماته، وارتفعت الحاجات، وكانت الدولة بحاجة إلى تكثير الجنود لسـد الثغور وحماية الملك المتسـع في الأقطار، فإن للإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنـياء ما

[54] قواعد الأحكام 57/1.
[55] المرجع السابق.
[56] الغائي ص277.
[57] شفاء الغليل ص237، والمستصفى 304/1.
[58] الاعتصام 121/2-122.

يراه كافيًا لهم في الحال، وله أن يفرض الضرائب لتكفي حاجات الدولة وتفي بالتزاماتا.

وهو نظر كلي للمسألة راعى فيه الفقهاء مقاصد الشريعة، إذ أن الإمتناع عن فرض مثل هذه الضرائب، سيعرض الدولة الإسلامية للخطر، ويهدد مقصد الدين والنفس والمال بالفساد والفناء، وهذا ما عبر عنه الغزالي بقوله: "إن لم يفعل الإمام ذلك تبدد الجند وانحل النظام وبطلت الشوكة، وسقطت أمة الإسلام، وتعرضت ديارنا لهجوم الكفار واستيلائهم، ولو ترك الأمر دربه للرماح، وهدفاً للنبال ويثور بين الخلق من التغالب والتواثب، ما تضع ا الأموال، وتعطل معها النفوس وتتك فيها الحرم"[59]. إلى أن قال: "وهذا مما يعلم من كلي مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا قبل أن نلتفت إلى الشواهد المعينة من أصول الشرع"[60].

وظاهرٌ من هذا الاستدلال والتأييد للحكم، الإستناد إلى مقاصد الشريعة من حفظ الدين الذي يتم بحفظ سيادة الدولة التي تحرسه وتقوم على نشره، وحفظ النفس بحفظ الأمة التي تتعرض بنفاذ خزائن الدولة لخطر الإصطلام[61] والإجتثاث من قبل أعدائها، وحفظ المال الذي يتعرض للإ اب والإستلاب في حال غياب السلطة القوية القادرة على توفير الأمن وإقامته. ثم إن الإمام الغزالي يصرح بالإستناد في ذلك إلى مقاصد الشريعة فيقول: "وهذا مما يعلم قطعاً في مقصود الشرع".

فهذه الأمثلة وغيرها كثير تكشف عن المنهج الذي كان يترسمه الأئمة ا تهدون في فقههم وإجتهادهم. وحري با تهدين في عصرنا هذا، أن يترسموا ذات المنهج وألا تعزل النصوص الجزئية عن كلياتا العامة، فتفهم فهماً مبتوراً يؤدي إلى الإخلال بتلك الكليات.

---

[59] شفاء الغليل ص237.

[60] المرجع السابق

[61] أي الإستئصال.

المحور الثاني: هذه القواعد لا تقبل النسخ ولا النقض:

وكما أن هذه القواعد لا تنقض بآحاد الجزئيات، فكذلك هي من المكانة والقوة والرسوخ والإحكام بحيث لا يمكن أن يرد عليها نسخ.

يقول الإمام الشاطبي في معرض بيانه لمكانة القواعد المتعلقة بالضروريات والحاجيات والتحسينات: (القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينات، لم يقع فيها نسخ، وإنا وقع النسخ في أمور جزئية، بدليل الإستقراء، فإن كان ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وأن فرض نسخ في بعض جزئياتا، فذلك لا يكون لإلا بوحه آخر من الحفظ)[62].

ولإمام الشاطبي وإن كان قد خص بالذكر قواعد الضروريات والحاجيات والتحسينات، مبيناً أ ا غير قابلة للنسخ، فهذا لا يعني أن عدم النسخ متعلق فقط بخصوص هذه المراتب الثلاث، وإنما يشمل أيضاً كل كليات الشريعة التي تؤكد حفظ هذه المراتب وتعمقها في الوجود والواقع. وهذا ما ألح إليه بقوله السابق: (إن كل ما يعمد بالحفظ على الأمر الخمسة ثابت). كذلك يقول في موقع آخر: (النسخ ال يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً)[63]، وعلى ذلك فإن جميع كليات الشريعة لا تقبل النسخ. ولما كانت القواعد المقصدية هي من ضمن هذه الكليات، وجب أ نيشملها هذا الحكم كذلك.

وبناءً عليه فإنه لا يتصور شرعاً أن يقع النسخ في أي قاعدة من القواعد المقصدية مثل: (المصلحة إذا كانت هي الغالبة عن مناظرتا بالنفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصود شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد)[64]، أو (قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقاً لقصده في التسريع)[65].أو (من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها).[66]

---

[62] الموافقات / الامام الشاطبي 117/3.
[63] المرجع السابق 104/3.
[64] المرجع السابق 26/2-27.
[65] المرجع السابق 331/2.
[66] المرجع السابق 242/2.

ومرد إحكام هذه الكليات – ومن ضمنها قواعد المقاصد كما بينت – أ ا تتصل بمعانٍ أبدية لا يمكن أن تتعرض للنسخ أو الإلغاء، من مثل: إقامة العدل، والأمر بالبر، والنهي عن الفحشاء والمنكر، ودفع الظلم عن الناس، والحفاظ على النفس الإنسانية من الإزهاق وصون أعراض الناس وأموالهم وعقولهم من الخطر أو التفريط أو العدوان، إلى غير ذلك من الكليات الشرعية (التي تتصل بمعانٍ أبدية دلّت تجارب الأمم على ضرورتا الحيوية لكل جيل، واا ول عند مقتضياتا لأ ا مقومات الحياة الإنسانية الفاضلة)[67].

لذلك يقول الإمام الشاطبي منبهاً إلى منشأ إحكام هذه القواعد وعدم إمكانية ورود النسخ عليها: (أجمعت الأمة، بل سائر الملل على حفظ هذه الأصول الخمسة)[68]، (وهكذا يقتضي في الحاجيات والتحسينات)[69].

ولا شك أن إجماع الأمة بل الأمم على وجوب مراعاة هذه الأصول المقصدية، راجع إلى ضرورتا في حياتا، بحيث لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا ا؛ ولهذا تعد في التشريع الإسلامي من النظام التشرعي العام الذي لا تجوز مخالفته بأي حالٍ من الأحوال أو الإتفاق على مخالفته.

تميز القاعدة المقصدية:

هذا وللقاعدة المقصدية تميز واستقلال عن غيرها من المصطلحات القريبة من مثل: القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، يرشد إلى ذلك المقارنة بين طبيعة القاعدة المقصدية من جهة، وطبيعة القاعدة الأصولية والفقهية من جهة أخرى.

الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الفقهية:

تعرف القاعدة الفقهية بأ ا (حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها)[70]

---

[67] د. فتحي الدريني / المنهاج الأصولية ص56.

[68] **الموافقات** 38/1 و 255/2.

[69] المرجع السابق 117/3.

[70] الندوي/القواعد الفقهية ص43، وانظر في معين القاعدة الفقهية: الزرقاء المدخل الفقهي: 947/2.

وفي هذا المعنى تتفق والقاعدة المقصدية من حيث ما تتضمنه كلتا القاعدتين من معنى العموم والكلية، فضلاً عن أ ما يتفقان في الغية النهائية، وهي تيسير الوقوف على حكم الشارع وابتغاه، على أن هذا الوفق بين القاعدتين تقف أمامه جملة من الفروق أجملها في القضايا التالية:

أولا: من حيث الحقيقة:

فحقيقة القاعدة المقصدية تختلف عن حقيقة القاعدة الفقهية، وبيان ذلك: أن القاعدة الفقهية بيانٌ لكم شرعي كلي، تتفرع عنه كثير من الأحكام الجزئية التي يتحقق فيها مناط ذاك الكلّي العام.

أما القاعدة المقصدية فهي ليست بياناً لحكم شرعي تتفرع عنه أحكام جزئية من مسائل فرعية، وإنما حين بيانٌ للحكمة التي توخاها الشارع من أصل تشريع الحكم، وفرق بين الحكم والحكمة، فإذا كانت القاعدة الفقهية تعبيراً عن الحكم الكلي، فإن القاعدة المقصدية تعبير عن الحكمة والغاية، وعلى سبيل المثال: القاعدة الفقهية المقررة المشقة تجلب التيسير) [71] تقرر حكماً كلياً مفاده أن الجهد غير المعاد يكون سبباً للتسهيل على المكلف، لكنها لا تعبر عن غاية هذا الحكم الكلي وحكمته، في حين نجد القواعد المقصدية التي ساقها الإمام الشاطبي، زاخرة ببيان غاية التيسير على المكلف، نجد هذا واضحاً جلياً في القواعد المقصدية التي جلاّها الإمام الشاطبي في معرض بيانه للمشقة، ومن ذلك مثلاً: (إن مقصود الشارع من مشروعية الرخص، الرفق بالمكلف من تحمل المشاق) الحرج مرفوع لسببين:

الأول: خوف الضرر، أو الملل، أو أو بغض الطاعة أو كراهيتها.

الثاني: خوف تعطيل الأعمال الأخرى والتقصير فيها[72].

---

[71] الزركشي/المنور من القواعد: 173/3، والسبكي /الأشباه والنظائر 48/1، والسيوطي /الأشباه والنظائر ص76 وابن نجيم/ الأشباه والنظائر ص74.

[72] **الموافقات** 341/1.

وهكذا نجد الإمام الشاطبي يغوص في الأحكام الشرعية، لاستنباط حكمتها وغايتها، ولا يكتفي بما قرره الفقهاء من أحكام كلية أو جزئية، بل يضيف إليها ويربطها بمقصدها لتكون أدعى إلى التطبيق والإمتثال من قبل المكلف.

ثانياً: من حيث الحجّية والمكانة:

والمحور الثاني الذي يظهر لنا الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الفقهية فإن النصوص قد تضافرت على أنه لا يجوز الاستناد إلى ما تقتضيه القاعدة الفقهية فقط، كدليل يستنبط منه الحكم، أو لحكم يفتي به الفقيه، ولذلك يقول الحموي: (إنه لا يجوز بما لا تقتضيه القواعد والضوابط، لأ ا ليست كلية بل أغلبية)[73].

وفي شرح مجلة الأحكام العدلية، تصريح بذلك حيث يقول علي حيدر في شرحه للقواعد الفقهية التي تصدرت مواد ا لة: (فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح، لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحد من هذه القواعد)[74].

فظهر بذلك التفاوت بين القاعدة الفقهية من جهة والقاعدة المقصدية من جهة أخرى، من حيث المرتبة والاعتبار وإمكانية الاستدلال ا كدليل مستقل. على أنه تخرج من ذلك القواعد الفقهية التي تستند إلى نص خاص ورد في خصوص المسألة كقاعدة (الخراج بالضمان) حيث وردت في سياق حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم[75].

---

[73] غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر 37/1.

[74] **درر الأحكام** /شرح مجلة الأحكام 10/1.

[75] أخرجه أحمد /80/6و116، وأبو أحمد (3510) والترمذي (1285) والنسائي 7254-255، والبيهقي 321/75.

وقاعدة (جناية العجماء جبار) [76] حيث وردت في معرض قول للرسول صلى الله عليه وسلم (العجماء جرحها جبار)[77]. فمثل هذه القواعد لا ينطبق عليها الفرق السابق، نظراً لقوة مسندها والذي يتمثل في الحديث الشريف المصرح بالقاعدة نصاً.

ثالثاً: من حيث الأهمية والاعتبار:

والأمر الثالث الذي يظهر لنا الفرق بين القاعدة الفقهية، والقاعدة المقصدية، الأهمية والمكانة، فمرتبة القاعدة المقصدية أعلى من مرتبة القاعدة الفقهية، وسبب ذلك راجع إلى الموضوع الذي تناولته كل من القاعدتين، فلما كانت القاعدة الفقهية تعبر عن حكم شرعي كلي، والقاعدة المقصدية تعبر عن غاية تشريعية عامة، وكانت الأحكام هي وسائل إقامة المقاصد وطريقة تحقيقها، ترتب على ذلك: أن تكون القاعدة المقصدية، مقدمة على القاعدة الفقهية؛ لأن الغايات مقدمة على الوسائل، والقاعدة الفقهية تعبر عادة عن حكم، والقاعدة المقصدية تعبر عن غاية، وإن القواعد الفقهية ذاتا لتنص بصراحة على أن (مراعاة المقاصد مقدمة عى الوسائل)[78].

رابعاً: من حيث الاختلاف والاتفاق على مضمونا:

الدارس للقاعدة يجد أن هذه القواعد ليست على وزان واحد، من حيث اتفاق الفقهاء على ما تضمنته من حمك كلي، إذ إن القواعد الفقهية قسمان:

---

[76] علي حيدر /شرح ا لمة:38/1، والزرقاء /شرح القواعد الفقهية ص 389.

[77] أخرجه مسلم (1710) (45)، النسائي 44/5- 45، وأبو داود (3085)، وابن ماجه (2673)، والترمذي (1377)، ولفظ الحديث: (العجماء جرحها جبار، المعدن جبار، وفي الركاز الخمس). والعجماء هي البهيمة سميت عجماء لأ ا لا تتكلم، والجبار هو الهدر، ويكون جرح البهيمة جباراً إذا لم يكن معها قائد ولا سائق ولا راكب، فإن كان معها واحد من هؤلاء فهو ضامن، لأن الجناية حينئذٍ ليست للعجماء، وإنما لصاحبها الذي أوطأها الناس.

[78] قواعد المقري: 330/1، والقرافي الفروق 33/2.

- قسم مسلّم به، وهو محل اتفاق واعتبار من جميع الفقهاء، كالقواعد الكلية الخمس: (الأمور بمقاصدها)، و(اليقين لا يزول بالشك)، و(العادة محكمة)، و(الضروريات تبيح المحظورات)، و(المشقة تجلب التيسير)، وغيرها من القواعد الأخرى التي لم يجر اختلاف في اعتبارها والاعتداد ا مثل قاعدة (تصرفات الإمام علىالرعية منوطة بالمصلحة)[79] و(درء المفاسد أولى من جلب المصالح)[80].

- وقسم أخر من القواعد الفقهية هو موضوع اختلاف ونظر بين الفقهاء،فبعضهم اعتبرها وبنى عليها، وفرع على أساسها، وآخرون ل لم يعتبروا مضمو ا، ولا الحكم الذي عبرت عنه، ومن ذلك مثلاً قاعدة (الأجر والضمان لا يجتمعان)[81].

فالقواعد الفقهية ليست كلها محل اتفاق بين الفقهاء، لذا فإن الإمام الونشريسي[82] صاغ كثيراً من القواعد الفقهية على صيغة استفهام، مبيناً أ ا ليست محل اتفاق بين الجميع، ومن ذلك مثلاً:

الموجود شرعاً هل هو كالموجود حقيقة[83]؟

- إقلاب الأعيان هل له تأير في الأحكام أم لا[84]؟
- الظن هل ينقض بالظن أم لا[85]؟
- الواجب الاجتهاد أم الاصابة[86]؟

---

79 الزركشي /المنور: 309/1، والسيوطي/الأشباهص121، وابن نجيم/الأشباه ص124.

80 السبكي/ الأشباه: 105/1، والسيوطي/ الأشباه ص87،وابن نجيم/الأشباه 90، والمقري/القواعد: 443/2، الولشريسي/إيضاح المسلك ص219.

81 علي حيدر/ شرح ا لمة:78/1-79، أحمد الزرقاء /شرح القواعد:ص363.

82 انظر ابن همام/ فتح القدير: 281/8، والموصلي، الاعتبار 64/3.

83 الشربيني الخطيب/ مغني المحتاج 286/2، والكومجي/ زاد المحتاج 312/2، وابن قدامة /المغني 435/5.

84 هو أبو العاص أحمد بن يحيى الونشريس المالكي، طلب العلم في تلمسان، وأخذ العلم عن شيوخها، رحل على مدينة فاس وعكة على التدريس، وتخرج به جماعة من الفقهاء. له مصنفات عديدة منها: (المعيار المعرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب) و(إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك)، توفي سنة 421 هـ بفاس، انظر: أحمد بابا التنبكي/نبيل الابتهاج بتطريز الدباج: 136/1.

85 الولشريسي/ إيضاح المسالك 141، وانظر هذه القاعدة في المقري/القواعد 206/2.

86 الولشريسي/ إيضاح المسالك 142.

- نوادر الصور هل يعطي لها حكم نفسها أو حكم غالبها[87]؟

فهذه القواعد ليست محل اتفاق بين الفقهاء، مما حدا بالولشريسي أن يصوغها بصيغة الاستفهام، مبيِّنًا ما يترتب عليها من اختلاف عملي.

أما بالنسبة إلى القواعد المقصدية، فالإمام الشاطبي يقرر أن معاني القواعد لكثرة انتشار الجزئيات التي تتضمنها، وتأكيد تقررها في أبواب الشريعة المختلفة، هي من المكانة والاعتبار، مما يجعلها صوراً للنص العام سواء بسواء، من حيث إلزامية ا تهد باتباع مضمو ا، والالتزام بمعناه، ويصرح بذلك فيقول: (إذ صار ما استقري من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صورة خاصة بمطلوبه)[88].

وإذا ما وجدنا أن بعض الفقهاء يخالف معنى إحدى هذه القواعد المقصدية في مسألة جزئية، فليس معنى ذلك أن ذاك الفقيه لا يعتبر تلك القاعدة في الاستدلال، وإنما يرجع الأمر إلى عدم تحقق مناطها وفق نظر ذاك الفقيه في الواقعية الجزئية ومن ذلك مثلاً: أن الشافعي – رضي الله عنه – قال بجواز بيع العينة، الذي هو عقد في صورة بيع لاستحلال الربا، لم يقل بجوازه إهمالاً منه لقاعدة (النظر في المآل معتبر مقصوداً شرعاً)[89] وإنما مرد ذلك وسببه أنه لا يرى مناط هذه القاعدة قد تحقق في تلك المسألة، أو أنه عرض له دليل آخر وجده أكثر لصوقاً ببيع العينة وتناوله لها وكشفاً عن حكمها، من تلك القاعدة[90].

إذن فهذه القواعد نظراً لكثرة تأكدها وانتشارها في أبواب الشريعة المختلفة، لا يسع الفقهاء وا تهدون مخالفتها، أو إهمالها، أو عدم الاعتداد ا.

هذه هي الفروق التي لاحت لي بين القاعدة المقصدية من جهة، والقاعدة الفقهية من جهة أخرى. على أنه مما ينبغي الاشارة إليه: أن هنالك بعض القواعد

---

[87] المرجع السابق 149.

[88] الموافقات /304/3.

[89] المرجع السابق 305/2.

[90] أنظر رأي الإمام الشافعي مصحوباً بأدلته في (الأم)201/3.

الفقهية تعد عند التحقيق قواعد مقصدية، كقاعدة (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) وقاعدة (إذا تعارضت مفسدتان قدمت أعظمهما بارتكاب أخفهما)، والقواعد التي توجب إزالة الضرر ورفعه مثل (لا ضرر ولا ضرار)، فهذه القواعد وإن كانت قد أدرجت ضمن القواعد الفقهية، إلا أ ا عند التحقيق ذات صبغة مقصدية، ذلك أ ا تكشف لنا عن قصد الشارع في كيفية إقامته للمصالح، واعتماده مبدأ الموازنة بينها عند التعارض، إضافة إلى كو ا تستند إلى أدلة كثيرة ترشد إليها وتنهض ا، الأمر الذي يجعلها في رتبة العموم المعنوي الذي تمتاز به القاعدة المقصدية.

الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية:

يمكن تعريف القاعدة الأصولية: بأ ا قضية كلية يتوصل ا الفقيه إلى استباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وهي بذلك تلتقي مع القاعدة المقصدية كون كلْتي القاعدتين لا يقوم الاستنباط والاجتهاد إلا ما، إذ إن ا تهد لا بد أن يكون محيطاً بالقواعد المقصدية إحاطته بالقواعد الأصولية المعهودة، فلا يصح للمجتهد أن يطبق القواعد الأصولية المتعلقة بالأمر والنهي، والعام والخاص مثلاً، دون أن يلتفت إلى المقصد الشرعي من تلك الألفاظ أمرها و يها، وعامها وخاصها.

وهذا ما يصرح به الإمام الشاطبي بقوله (لا بد من الالتفات لإلى معاني الأمر لا إلى مجرده)[91] أي إلى مقصود الأمر وغايته لا إلى مجرد صورته ولفظه.

ويظهر من خلال المقارنة بين طبيعة القاعدة المقصدية، وطبيعة القاعدة الأصولية، أن ثمة فروقاً يمكن إجمالها بما يلي:

أولاً :من حيث الحقيقة:

إن من أنعم النظر في جل القواعد التي ساقها الأصوليون في كتبهم المختلفــة، وجد أ ا تختلف في حقيقتها عن القواعد المقاصــدية وبيان ذلك: أن

---

[91] الشاطبي/ الموافقات 149/3.

هذه القواعد هي قواعد استدلالية، تدور في معظمها حول منهج الاستنباط والاستخراج للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، دون إشارة إلى الغاية التي تسعى تلك الأحكام لإقامتها في الواقع الإنساني ولا بيان منها للأهداف التشريعية العليا، التي يقصد الشارع إلى تشييدها عن طريق أحكامه، وهذا ظاهر بين في جل القواعد الأصولية مثل: (النهي يقتضي الفور والدوام)[92]، و (النهي المطلق يفيد التحريم)[93].

فا تهد إذا أخذ هذه القواعد الأصولية ليطبقها على النصوص كقوله تعالى:﴿ لاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُم ﴾ (النساء: 29)، وقوله: ﴿ وَلاَ تَقْرَبواْ الزِّنَى﴾ (الإسراء:32)، وقوله: ﴿لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِل ﴾ (النساء: 29).

أفادت هذه النصوص بناء على تلك القواعد الأصولية، حرمة قتل النفس، وحرمة الإقتراب من الزنا، وحرمة أكل مال الغير بالباطل، كما تفيد بناء على قاعدة (النهي يقتضي الفور والدوام) وجوب الاستدامة على ترك هذه المحرمات، والمبادرة في الابتعاد عنها، ولا تعبر هذه القواعد عن الحكمة أو الغاية التي شرع من أجلها أصل هذا الحكم.

ولا نجد عند الأصوليين إلتفاتاً إلى هذه المعاني التشريعية، إلا عند بحثهم لموضوع القياس عامة وفي مبحث المناسبة خاصة. أما القاعدة المقصدية – وإن كانت ركناً من ركني عملية الاستنباط كما بينت آنفاً – فإ ا سبقت أصلاً لبيان هذه الحكم والمقاصد والغايات التي يستهدفها التشريع الاسلامي من خلال أحكامه، فإذا كانت القاعدة الأصولية وسيلة لتبيين الحكم الشرعي الذي خاطب به الله تعالى المكلفين، فإن القاعدة المقصدية هي التي تكشف عن الغية الكلية أو الجزئية التي ترسمها الشارع من وراء تشريعه، فأضحت القاعدة المقصدية بذلك وسيلة للكشف عن الحكم الشرعي والحكمة التشريعية لا الحكم فقط، كما هو الحال في جل القواعد الأصولية.

---

[92] سلفت الاشارة إلى هذه القاعدة.

[93] الغزالي/المستصفى 418/1، وأبو يعلى/العدة 426/2، والفتوحي/شرح الكوكب المنير 78/3، والشوكاني/إرشاد الفحول ص109.

وهذا الملحظ هو ما أشار إليه الشيخ الطاهر بن عاشور حيث قال: "على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة شرعية ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الاحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف ا من إنتزاع الفروع منها"[94].

ثم يقول بأنه لا يسلم من ذلك إلا بعض المباحث في أصول الفقه، وهي نزرة قليلة: (ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه، أو في معمور أبوا ا المهجورة عند المدارسة، ترسب في أواخر كتب الأصول التي لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سأمة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة وهذه هي مباحث المناسبة والاخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر...)[95].

على أن المعاني التي أشار إليها الأصوليون في بحثهم للمناسبة والمصالح المرسلة وغيرها من المباحث القليلة التي عبروا من خلالها عن معانٍ تشريعية تندرج عند التحقيق ضمن القواعد المقصدية التي بينها الإمام الشاطبي وذكرها، وهي أكثر لصوقاً وأعظم صلة بالقواعد المقصدية التي نحن بصدد بيان حقيقتها، منها بالقواعد الأصولية التي فصلها الأصوليون، والتي تعتمد في الكثير الغالب منها على ما قرره أئمة اللغة من أسلوب الخطاب العربي.

ثانيا: من حيث المضمون والموضوع:

لمّا كانت القاعدة المقصدية مفاهيم تشريعية كلية التفت إليها الشارع، وراعاها في تشريعه، تتضمن مواضيع لا تراعيها القاعدة الأصولية، فالقاعدة المقصدية مثلاً تبين العلة في كون بعض الأفعال، كانت أكثر طلباً وأشد إلزاماً من البعض الآخر. يبين الإمام الشاطبي الفلسفة التشريعية في شدة الطلب أمراً كان أو ًيا فيقول: "المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة والمعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها"[96].

---

94 الطاهر بن عاشور/ مقاصد الشريعة ص6.

95 المرجع السابق.

96 **الموافقات**: 245/2.

فهو يبين السبب في كون بعض الأوامر أكثر إلزاماً وطلباً من بعض الأوامر الأخرى وأظهر الحكمة في كون بعض النواهي أكثر زجراً وطلباً للكف عنها، وأن هذا عائد إلى ما يترتب على تلك الأفعال من مصلحة أو مفسدة، فكلما كانت مصلحة الفعل أعظم كان الطلب آكد، وكلما كامت المفسدة أعظم كان النهي أشد، إجراء للحكم على قدؤ الدليل.

هذه المعاني التشريعية التي تتضمنها القواعد المقصدية، والتي يعبر عن موضوعها الأساسي، لا نجدها في القاعدة الأصولية التي ينحصر موضوعها في الأدلة السمعية وكيفية استثمارها لإظهار الحكم الشرعي[1].

ثالثاً: من حيث المصدر:

يصرح الإمام القرافي بأن جل القواعد الأصولية مأخوذة من مقتضيات اللغة العربية وكيفية دلالتها على المعني من خلال الألفاظ فيقول: وأصول الشريعة قسمان:

- **أحدهما:** المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ، نحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم، ونحو ذلك. وما خرج عن النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد وصفات ا تهدين.
- والثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد[2].

وهذا ما نطقت به عبارات أكثر الأصوليين في معرض بيا م للعلوم التي استمد منها علم أصول الفقه، ومن ذلك ما قاله الآمدي: (أما ما منه – أي علم الأصول – فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية)[3].

---

[1] أبو حيان/ **البحر المحيط**: 30/1، والفتوحي/**شرح الكوكب** المنير 33/1.

[2] القرافي /**الفروق**: 201/1.

[3] الآمدي/ **الإحكام**: 7/1، وانظر أيضاً الفتوحي/**شرح الكوكب** المنير: 48/1, وأبو حيان/ **البحر المحيط** 28/1 – 29.

وهذا الأمر لا يتحقق في القاعدة المقصدية، فهي ليست مستمدة من دلالات الألفاظ بحسب أصل وضعها الغوي،ولا هي مقتنصة من مبادئ علم الكلام والمنطق، وإنما هي مستمدة ابتداء من تصفح جزئيات الشريعة وكلياتا، والنظر في المعاني التشريعية التي رعاها الشارع وتوخاها، ولهذا كان من قبيل العموم المعنوي، فجزئيات الشريعة وكلياتا هي التي مضت بالقاعدة المقصدية إلى رتبة الدليل العام المستقل.

رابعاً: وفرق آخر ببين القاعدة المقصدية والقاعدة الأصولية ليست كلها محل اتفاق الأصوليين، وتبع هذا الاختلاف في حجية بعض القواعد الأصولية، اختلاف فيما ينشأ عنها من فروع فقهية. من ذلك مثلاً: اختلافهم في حجية مفهوم المخالفة: الذي يعني دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لانتفاء قيد معتبر مقصود شرعاً[4]. فمفهموم المخالفة حجة معتبرة عند جمهور الأصوليين ويخالف في ذلك الحنفية، حيث إن انتفاء القيد المعتبر لا يوجب انتفاء الحكم عندهم[5].

ومن هذه القواعد الأصولية أيضاً: الأمر المطلق هل يقتضي الفور؟

فأكثر أصحاب أبي حنيفة والشافعي قالوا: إان لا يقتضي الفعل المأمور به على الفور[6].

على حين ذهب بعض الحنفية وجمهور المالكية والحنابلة إلى الأمر المطلق للفور[7].

ومنها: دلالة العام على كل فرد من أفراده، حيث يقول الحنفية بقطعية دلالة العام على أفراده ما لم يخصص[8].

---

[4] هذا التعريف للأستاذ فتحي الدريني/ **المناهج الأصولية** ص303، وانظر أيضاً الجويني/**البرهان**/ 466/1، والغزالي/ **المستصفى** 191/2، والقرافي/**شرح تنقيح الفصول** ص53، والشوكاني/**إرشاد الفحول** ص179.

[5] السرخسي/**الأصول**: 256/1 – 257، وابن نظام الدين/ **فواتح الرسوب** 414/1، وارجع إلى أثر الاختلاف في هذه القاعدة الأصولية إلى مصطفى الخن/**أثر الاختلاف** في **القواعد الأصولية** في **اختلاف الفقهاء** ص184.

[6] الشيرازي/**التبصرة** ص53، والرازي/**المحصول** 113/2، والغزالي/**المستصفى** 9/2، والسرخسي/**الأصول** 26/1، وابن عبد الشكور/**مسلم الثبوت** 387/1.

[7] القرافي/**شرح تنقيح الفصول** ص128، وآل شيبة/**المردة** ص35/34.

في حين يقول جمهورالأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة بظنية دلالة العام على كل فرد من أفراده[9] إلى غير ذلك من القواعد الأصولية الأخرى التي جرى الاختلاف عليها.

هذا بالنسبة إلى القاعدة الأصولية، أما القاعدة المقصدية التي تعبر عن معان عامة، فمن المفترض أن تكون موضوع إعتبار من الجميع، إذ إ ا في رتبة النص العام كما سبق تفصيل ذلك.

وعلى هذا، فإن القاعدة المقصدية ضربٌ جديدٌ من القواعد، يختلف في حقيقته ومصدره ومرتبته عن كلتا القاعدتين الأصولية والفقهية، والأئمة والعلماء وإن كانوا قد أشاروا إلى بعض تلك القواعد من خلال مباحث معدودة في كتب القواعد والأصول فإ م لم يولوا هذه القواعد ما تستحقه من التأصيل والبيان والتفريع.

هذا ولا بد من الإشارة انتهاءً إلى أن القاعدة المقصدية وإن كانت تختلف عن القاعدة الأصولية، فلا يلزم من ذلك أن تكون قواعد المقاصد خارجة عن مضمار علم الفقه كعلم؛ ذلك أن علم الأصول ليس معرفة قواعد أصول الفقه فَحَسب، بل هو كيفية استعمال هذه القواعد وتوظيفها. ومن لم يكن متمكناً من القواعد المقصدية، فلن يستطيع أن يوظف تلك القاعدة الأصولية على الوجه المطلوب، ومن هنا فإن القاعدة المقصدية تقف جنباً إلى جنب مع القاعدة الأصولية، حتى يتوصل ا تهد إلى الحكم الشرعي الذي أراده الشارع وابتغاه.

فالإمام الشاطبي إذاً يرتقي بالقاعدة الأصولية ليعطيها بعدها المقصدي، فلا تبقى محصورة في الجوانب اللغوية والأمور الكلامية، وإنما تتسع لتتصل بالتشريع ومعانيه الكلية.

أقسام القاعدة المقصدية:

مما يزيد القاعدة المقصدية جلاءً ووضوحاً: النظر في الأسس والاعتبارات التي يمكن أن تشـكل معالم أساسية لتقسيم القواعد المقصدية ضمن فئات مختلفة

---

[8] السرخسي/ **الأصول** 132/1، والسمرقندي/**الميزان** 411/1.

[9] الجويني/ البرهان: 407/1 – 408، وأبو حيان/البحر المحيط 36/3، والشيرازي/ التبصرة ص119، والقرافي/ شرح تنقيح الفصول ص208، والفتوحي/ شرح الكوكب المنير 114/3.

ومنظومات متعددة ومتنوعة، ويمكن أن أسجل أبرز هذه المعالم على أنه يمكن الاجتهاد في إظهار معالم أخرى تكون أساساً في التقسيم والتوزيع:

أولاً: الموضوع الذي تضمنته القاعدة المقصدية وتعبر عنه، فالقاعدة تختلف باختلاف موضوعها المباشر، الذي سبقت لبيانه وتوضيحه.

ثانياً: عموم القاعدة وخصوصها، فالقاعدة ليست كلها على وزن واحد من حيث العموم والخصوص، حيث نجد بعضها عاماً بحيث يمكن أن يستوعب غيره من القواعد أو تتفرع عنه، وبعضها الآخر أخص بحيث يتفرع عن قاعدة أوسع أو يندرج فيها.

ثالثاً: صاحب القصد، فإن القواعد المقصدية منها ما جاء ليحدد قصد الشارع من التشريع، ومنها ما سبق لوجه قصد المكلف، ليكون متوافقاً مع ما قصد الشارع، فصاحب القصد وفق ما تدل عليه القواعد، إما أن يكون الشارع، وإما أن يكون المكلف.

وأبين ذلك باختصار فيما يلي:

أولا: من حيث المضمون:

القواعد المقاصدية وإن كانت تتفق جميعها من حيث الموضوع العام الذي ينتظمها جميعها، والمتمثل في الغاية التشريعية التي توجهت إرادة الشارع لإقامتها عن طريق أحكامه، والمعاني العامة التي استهدفها الشارع من تشريعه، أقول: هذه القواعد وإن كانت متفقة من حيث الموضوع العام، فهي مختلفة من حيث الموضوع المباشر الذي تضمنته كل الك القواعد.

ومن خلال دراستي لتك القواعد، استطعت – بعد النظر والتأمل – أن أحدد المواضيع التالية، كموضوع مباشرة تعبر عنها القواعد المقاصدية.

1) قواعد تتعلق بموضوع المصلحة والمفسدة:

من حيث إن هذه القواعد تتحدد في تناولها لموضوع المصلحة والمفسدة، إلا أ ا تختلف في كيفية تناولها لهذا الموضوع، فبعضها يبين الأساس العام الذي

قامت عليه الشريعة كلها في جزئياتا وكلياتا، المتمثل في جلب المصالح ودرء النفاسد، ومن هذه القواعد على سبيل المثال لا الحصر:

(وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً)[10].

(الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتا)[11].

(التكليف كله إما لدء المفاسد أو لجلب المصالح أو لهما معاً)[12].

(الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، والأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد)[13].

(المفهوم من وضع الشارع، أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها)[14].

وهناك قواعد تكشف عن وجه العلاقة بين مراتب المصلحة الثلاث:

(كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة)[15].

(إن مجموعة الحاجيات والتحسينيات، ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات)[16].

إلى غيرها من القواعد الأخرى، التي تظهر صلة كل واحد من المراتب الثلاث بغيرها من المراتب الأخرى.

وهناك قواعد تظهر دور ا تهد في الالتفات إلى المعنى المصلحي الذي سبق الحكم من أجله، وإلى وظيفته في تفهم معاني الأحكام وحكمها، مثل:

(لا بد من الالتفات إلى معاني الأمر لا إلى مجرده)[17].

---

[10] الشاطبي/ **الموافقات**: 6/2.

[11] المرجع السابق: 54/2.

[12] المرجع السابق.

[13] المرجع السابق.

[14] المرجع السابق.

[15] المرجع السابق.

[16] المرجع السابق.

[17] المرجع السابق.

(العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً)[18].

فهذه القواعد تتعلق بدور ا تهد في إدراك معاني الأحكام وغاياتا المصلحية، فجميع هذه القواعد تتناول موضوع المصلحة، وإن اختلفت كيفية تناولها لهذا الموضوع.

2) قواعد تتناول موضوع رفع الحرج:

وهناك قواعد مقاصدية تدور في فلك رفع الحرج زما ينبثق عنه من قضايا وتفريعات، والكشف عن معايير المشقة التي التسهيل والتخفيف والتيسير، والربط بين مبدأ رفع الحرج وبين قصود المكلفين، نجد هذه المعالم واضحة حين ننعم النظر في القواعد التالية:

(الشارع لم يقصد التكليف بالشاق والاعنات فيه).

(الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها، على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال)[19].

فهذه القواعد وغيرها كثير، تبين أن قصد الشارع لا يتوجه إلى خطاب المكلفين بما لا قدرة لهم عليه، أو ما لا يملكون القيام به إلا بمشقة بالغة غير معتادة.

ثم يبين الإمام الشاطبي من خلال القواعد أيضاً، ضوابط المشقة وحدودها التي تستوجب التيسير، ومن ذلك مثلاً: (إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل للمكلف فيها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة)[20].

فالإمام الشاطبي في هذه القاعدة، يسبن المشقة التي تعد شرعاً، وهي التي فيها خروج عن المعتاد من الأعمال، بحيث يشوش على النفوس تصرفها، ويقلقها بما فيه من تلك المشقة.

---

[18] المرجع السابق.

[19] المرجع السابق.

[20] المرجع السابق.

على ذلك فإن المشاق المعتادة التي تكون ملازمة للعمل، بحيث لا تنفك عنه، وأضحت بمثابة الجزء المصاحب له، لا تعد مشقة تستلزم التخفيف والتيسير.

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى ويوثقه، حيث يأتي بقاعدة من هذا القبيل ينص فيها: (مشقة مخالفة الهوى، ايست من المشاق المعتبرة،ولا رخصة فيها البتة)[21].

وعدم اعتبار مشقة مخالفة الهوى، راجع إلى أنه لا يقوم التكليف أصلاً إلا بمخالفة أهواء النفوس، فإذا اعتبرت هذه الأهواء في التخفيف، كان ذلك داعياً إلى إسقاط التكيف عنه.

3) قواعد تتعلق بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين:

كذلك فإنني وجدت بعد التتبع والدراسة، أن بعض القواعد ينتظمها موضوع مقاصد المكلفين ومآلات تصرفاتم، والقواعد في هذا الموضوع كثيرة:

منها قواعد تتعلق بوجوب النظر إلى المآل وضرورة اعتباره، نظراً لمراعاة الشارع له، من ذلك: (النظر في المآل معتبر مقصوده شرعاً)[22]. (وينبعي على ا تهدين أن ينظروا إلى مسببات الأحكام وأسباباها لما يترتب على ذلك من الأحكام الشرعية)[23].

وقواعد أخرى تتعلق بتوجيه مقاصد المكلفين، بحيث تكون متوافقة مع قصد الشارع مثل:

(قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل، موافقاً لقصده في التشريع، وإلا يقصد خلاف ما قصد)[24].

(المقاصد معتبرة في التصرفات)[25].

---

21 المرجع السابق.
22 المرجع السابق.
23 المرجع السابق.
24 المرجع السابق.
25 المرجع السابق.

(إذا كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التفويه للسبب والتكملة له، والتحرض على المبالغة في إكماله، فيجب الالتفات إليه).

ويندرج تحت هذه القواعد أيضاً، القواعد التي تظهر أثر مناقضة المكلفين في تصرفاتهم لقصد الشارع، سواء أكان منشأ تلك المناقضة قصد المكلف، بحيث توجهت إرادة المكلف إلى نقيض ما قصد الشارع، أم كان منشؤها – أي المنقضة – مآل التصرف، من غير سبق قصد لتلك المناقضة.

ومن هذه القواعد أيضاً: (كل من ابتغى في التكاليف الشرعية غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة).

(إن كان فعل الشرط أو تركه قصداً لاسقاط حكم الاقتضاء في السبب، ألا يترتب عليه أثره، فهذا عمل غير صحيح، وسعي باطل)[26]. (من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع فهو ساعٍ في ضد تلك المصلحة)[27].

(كل فعل مشروع يصبح غير مشروع إذا أدى إلى مآل ممنوع، قصد المكلف ذاك المآل أم لم يقصد)[28].

هذه هي الموضوعات الأساسية التي تتناولها القواعد المقاصدية بالبيان والتفصيل، وفق ما ظهر لي بعد البحث والنظر.

على أنه تنبغي الإشارة، إلى أن هذه المواضيع وإن كان كل منها قائماً بذاته يشمل قواعده ومباحثه المستقلة، فإن أي موضوع من هذه الموضوعات ليس مبتوراً على غيره من الموضوعات الأخرى، التي سيقت القواعد المقاصدية لتفصيلها وتأصيلها، فموضوع المصلحة والمفسدة من الشمول والسعة، بحيث يمكن أن يندرج تحته موضوعا مآلات الأفعال ورفع الحرج، إذ إن رفع الحرج ما كان إلا تحقيقاً لمصالح العباد، ودفعاً للمفسدة عنهم.

وكذلك فإن موضوعات مآلات الأفعال، وما يندرج تحته من قواعد بمقاصد المكلفين، تبقى الصلة بموضوع المصلحة والمفسدة، ذلك بأن القواعد التي

---

[26] المرجع السابق 54/2.
[27] المرجع السابق.
[28] المرجع السابق.

توجب النظر إلى المآل، إنما توجب مراعاة المصالح التي قصد الشارع إقامتها من الحكم، فإذا وجد ا تهد أن الحكم الأصلي ما عاد يحقق في مآله مصلحته المقصودة، نظراً لما احتف به من قرائن ووقائع، وجب أن يراعى ذاك المآل، حفاظاً على المصلحة المقصودة من الحكم.

كذلك فإن توجيه مقاصد المكلفين، لتكون متوافقة مع قصد الشارع، هو موضوع وثيق الصلة بموضوع المصلحة، إذ إن هذا التوجيه لمقاصد المكلفين، ما كان إلا حفاظاً على مصلحة الحكم من أن تنقض أن تدر وهذه الصلة عبرت عنها القواعد المقاصدية نفسها، مثل: (مخافة قصد الشارع، هدم لأساس المشروعات القائمة على إقامة المصالح ودرء المفاسد)[29].

وكما يرتبط كل من موضوعي رفع الحرج ومآلات الأفعال بموضوع المصلحة، فإن كلا من موضوع رفع الحرج، ومآلات الأفعال يتصل بالآخر أيضاً. ولقد عكست القواعد المقاصدية هذه الصلة، من ذلك مثلاً، القاعدة التي ساقها الشاطبي في معرض بيانه للمشقه المعتبرة التي تستوجب التيسير حيث قال: (إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل ا للمكلف فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة) [30].

حيث حكم الشاطبي على المشقة بأ ا مشقة، من خلال مآلها ونتيجتها، وهو ما يلحق بسببها من فساد ديني أو دنيوي.

ومن هذه القواعد أيضاً (ليس للمكلف أن يقصد المشقة نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، من حيث هو عمل).

والقاعدة: (إذا فعل المكلف المانع قصداً لاسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صالح)[31].

فهذه القواعد تفريع على الأصل العام الذي يشترط التوافق والتآلف بين قصد المكلف من التصرف مع قصد الشارع من التشريع.

---

[29] المرجع السابق.
[30] المرجع السابق.
[31] المرجع السابق.

وهكذا نجد أن العموم في القواعد المقاصدية ليس على وزان واحد، بل هو عمومان: (عموم أعم، وعموم أخص ينبثق عن الأعم، والعموم الأخص، إما أن يكون ضابطاً للأصل الكلي، أو مفصلاً وموضحاً لشرطه، أو موثقاً لأصله، أو مبيناً لمآله وأقسامه, وهكذا).

ثالثا: القاعدة المقصدية من حيث صاحب القصد:

والمحمور الثالث الذي يعد أساساً في التفريق بين القواعد المقاصدية، وهو صاحب القصد، ذلك أنه بالنظر في قواعد المقاصد، نجد أن بعض القواعد جاءت تبياناً لقصد الشارع من التشريع، وبعضها الآخر جاء توجيهاً وإرشاداً للمكلف في قصده.

ولقد أشار الإمام الشاطبي في مقدمة بيانه لمقاصد الشريعة، إلى أن المقاصد تنقسم إلى قسمين:

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع.

والآخر يرجع إلى قصد المكلف[32].

فإذا كانت المقاصد تنقسم إلى هذين القسمين، وفق بيان الإمام الشاطبي، فإن من اللازم أن تكون القواعد التي تضبط هذه المقاصد، جارية على وفق هذا النسق، من حيث النظر إليها وفق هذين الاعتبارين، قصد الشراع أو قصد المكلف.

ويظهر هذا بيناً في القواعد المقاصدية، ففي معرض بيان قصد الشارع جاء كثير من القواعد مثل: (المقاصد العامة للتعبد هي الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه)[33].

(اجتناب النواهي، آكد وأبلغ في القصد الشرعي من فعل الأوامر، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح)[34].

---

[32] المرجع السابق.

[33] المرجع السابق.

[34] المرجع السابق.

(وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسع الله على العباد في شهواتم وتنعماتم بما بكفيهم)[35].

(من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها)[36].

(النظر في المآل معتبر مقصود شرعاً)[37].

(لا نزاع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف)[38].

فهذه القاعدة وإن كانت من قواعد موضوع رفع الحرج، إلا أ ا متصلة بالقواعد التي سيقت لتوجيه قصود المكلفين لتكون منسجمة مع قصد الشارع، متوافقة مع إرادته.

وهكذا يجد الباحث أن الاتصال الوثيق بين هذه الموضوعات الثلاثة، يحتم التلاقي بين قواعد هاتيك الموضوعات، ويؤكد الصلة بينها.

ثانياً: القاعدة المقصدية من حيث الكلية والعموم:

القواعد المقصدية، وإن تحقق في جميعها وصف العموم والكلية، إلا أن عمومها وكليتها ليسا على وزن واحد، فهناك قواعد هي من الكلية والعموم، بحث يمكن اعتبارها أصولاً لقواعد مقصدية أخرى تتفرع عليها، وتنبثق عنها.

وهناك قواعد أخرى، رغم كليتها وعمومها، نجدها منضوية تحت لواء قاعدة أخرى أكثر عموماً واتساعاً كلية وبيان ذلك وتفصيله يظهر فيما يلي:

فالقاعدة المقصدية (مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص في باب دون باب، ولا بمحل دون محل)[39]، والقاعدة (الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتا)[40]، تبينان ابتناء

[35] المرجع السابق.
[36] المرجع السابق.
[37] المرجع السابق.
[38] المرجع السابق.
[39] المرجع السابق.
[40] المرجع السابق.

الشريعة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد في الكليات والجزئيات، وتعتبر أصولاً لغيرها من القواعد الأخرى التي تنبثق عن هذه الحقيقة المستقرة، ومن هذه القواعد المتفرعة عنها:

القواعد التي سيقت لبيان حد المصالح يَعدها الشارع من مثل: (وضع الشريعة وإن كان لمصالح العباد، فإنما هو حسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، ولا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم).

كذلك فإن القواعد المتعلقة بالضروريات والحاجيات والتحسينات تَعد أصولاً لغيرها من القواعد الأخرى، إذ إن هذه المراتب الثلاث، هي من الشمول والاتساع، بحيث تصلح لاستعاب غيرها من القواعد المقاصدية.

ولقد أشار الشاطبي إلى ذلك بقوله: "إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة"[41].

كذلك الأمر عندما نلتفت إلى القواعد المقاصدية التي تتعلق بقواعد المكلفين ومآلات تصرفاتم، حيث نجد عند التحقيق والتدقيق، أن هناك قواعد أكثر كلية وعموماً من غيرها من القواعد مثل: (إنما الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات)[42].

فهذه القاعدة التي تبين أن للقصد الذي تتوجه إليه إرادة المكلف اعتباراً وأثراً في الاعتداد بالتصرف الصادر عن المكلف، تَعد أصلاً لغيرها من القواعد الأخرى التي تبين كيفية توجيه قصد المكلف حيث يكون صحيحاً معتبراً كم مثل: (قصد الشارع من المكلف، أن يكون قصده من العمل، موافقاً لقصده من التشريع، وإلا يقصد خلاف ما قصد)[43].

كما أن هذه القاعدة تَعد أصلاً لغيرها من القواعد الأخرى مثل: (إن كان فعل الشرط، أو تركه، قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء في السبب أن لا يترتب عليه أثره فهذا عمل غير صحيح وسعي باطل)[44].

---

[41] المرجع السابق.
[42] المرجع السابق.
[43] المرجع السابق.
[44] المرجع السابق.

فهذه القواعد كلها كما هو ظاهر منها، متعلقة ببيان قصد الشراع وغاياته، حتى يتبنها المكلف، فلا يأتي بما يناقضها، أو يكافحها صراحة.

ومن القواعد التي جاءت توجيهاً للمكلف في قصده وباعثه:

(من سلك إلى مصلحة غير طريقها المشروع، فهو ساعٍ في ضد تلك المصلحة)[45].

(القصد إلى المشقة باطل، لأنه مخالف لقصد الشارع، ولأن الله لم يجعل تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده)[46].

(ليس للمكلف أن يقصد المشقة نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته، من حيث هو عمل)[47].

فكل هذه القواعد جاءت توجيهاً لقصد المكلف وإصلاحاً لباعثه، حتى لا يؤثر فساد القصد على صحة التصرف، وحتى يكون موافقاً لإرادة الشارع في الظاهر والباطن.

وبذلك فإننا نلحظ البعد الواقعي لهذه القواعد، فحتى لا تبقى القواعد المبينة لقصد الشارع محلقة في سماء التنظير البعيد عن الواقع، ربطت بجانبها العملي عن طريق القواعد التي توجه قصد المكلف، إذ أن المحافظة على مقاصد التشريع لا تتأتى إلا بما أشار إليه الإمام الشاطبي من آليات تحقق ذلك، وتتم هذه المحافظة بأن يتوجه المكلف في قصده إلى تحقيق قصد الشارع في كل حكم عملي ليتم التطابق بينهما بأقصى جهد مستطاع، فلا ينبو قصد المكلف عن قصد الشارع.

وفي هذا تفعيل لمقاصد الشريعة، من حيث إنزالها من أفقها النظري إلى جانبها العملي في الواقع والحياة، عن طريف أفعال المكلفين ومقاصدهم، ليكون المكلف بعد تحقيق هذا التوافق عبداً لله اختياراً كما هو عبد له اضطراراً.

---

45 المرجع السابق.

46 المرجع السابق.

47 المرجع السابق.

النتائج والتوصيات

بعد أن انتهيت في المطالب السابقة من بيان حقيقة القاعدة المقصدية، وأهميتها، ومكانتها من التشريع، والفرق بينها وبين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، فإنني أضع أبرز النتائج والتوصيات.

أولا: للقواعد المقصدية تميز واستقلال عن كلٍ من القواعد الأصولية والفقهية، من حيث الحقيقة والحجية والمضمون. وهذا يعني أننا أمام شكل جديد وضرب فريد من أشكال البحث في علم القواعد يختص بتلك التي تبحث في المعاني التشريعية العامة.

ثانياً: إن منشأ الزلل في بعض الاجتهادات المعاصرة يعود إلى عدم مراعاة الكليات التشريعية عند دراسة النصوص، والاكتفاء بتحكيم القواعد الأصولية وحدها، دون أن يقترن بذلك النظر إلى المعاني التشريعية، التي تَعد قطب رحى الشريعة، إذ لا يصح دراسة الجزئيات بمنأى عن الكليات التي توجه الجزئيات وتضبطها.

ثالثاً: اعتمد السبقون من العلماء كثيراً من القواعد المقصدية في سبيل الحكم الشرعي، واعتبروا تلك القواعد بمثابة أدلة مستقلة ممكن أن يستند عليها لتأييد الحكم.

رابعاً: القواعد المقصدية وإن كانت مختلفة عن القواعد الفقهية والأصولية حقيقةً ومضموناً، فإ ا تلتقى معها في غاية واحدة وهي اسعاف ا تهد بالقواعد العامة التي يتحتم مراعاتا والاحاطة ا عند إإرادة الكشف عن الحكم الشرعي في القضايا المختلفة.

خامساً: أدعو إلى مزيد من البحث والدراسة لموضوع قواعد المقاصد، حتى يغدو مبحثاً خاصاً من مباحث علم مقاصد الشريعة الإسلامية، يجري البحث فيه على نسق البحث في القواعد الفقهية والقواعد الأصولية.

وهذا يتطلب دراسة الكتب المقاصدية دراسة متأنية ومعمقة ككتاب (**الفروق** للقرافي) و**قاعدة الأحكام** للعز بن عبد السلام، وكتب الامامين ا ـدين ابن تيمية واين القيم، وقبل ذلك ما قدمه الإمام الجويني والغزالي في

كتبهما المختلفة، بغية اقتناص القواعد المقاصدية المبثوثة في ثنايا تلك الكتب القيمة.

سادساً: أوصي بدراسة قواعد المقاصد دراسة تحليلية تأصيلية بحيث يعم بيان حقيقة كل قاعدة على حدة, وإظهار أدلتها التي تستند إليها من موارد الشريعة المختلفة, والكشف عما ينبثق عن تلك القاعدة من قواعد وأصول, إضافة إلى ضرورة تفعيل تلك القواعد بالصور التطبيقية والوقائع والمسائل العملية, حتى يظهر أن هذه القواعد ليست قواعد محلّقة في سماء التنظير, وإنما هي قواعد ذات بعد عملي وفقه واقعي.

سابعاً: أوصي الباحثين والدارسين المعاصرين في علوم الشريعة بضرورة تقديم الدراسات والأبحاث التي تميل إلى ضبط علم المقاصد من خلال قواعد محددة, تقدم لوناً جديداً من الدراسة في علم القواعد وعلم المقاصد, وأذكر بعبارة الإمام الزركشي – رحمه الله – (فإن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة أوعى لحفظها وأدعى لضبطها).

منهجية التعامل مع السنة النبوية

عبد الجبار سعيد*

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين, والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين لهم بإحسان, أما بعد,

فهذا بحث حول الضوابط المنهجية في التعامل مع السنة النبوية, ينطلق الباحث فيه من الحاجة الملحة لهذه الضوابط وأهميتها, مستعرضاً جملة من أوجه الخلل في المنهجيات القائمة في التعامل مع السنة النبوية, وسيحاول الإجابة على جملة من الأسئلة المثارة حول هذه القضية المهمة, مستنداً في ذلك إلى جملة من الجهود السابقة المقدرة في خدمة السنة الشريفة, راجياً أن يصل هذا البحث إلى النتائج المرجوة خدمة للسنة النبوية[1].

أهمية الموضوع:

ولإدراك أهمية البحث في منهجية التعامل مع السنة فإننا نتوقف أمام القضايا الرئيسة التالية:

---

* أستاذ مساعد في كلية الشريعة, جامعة الزرقاء الأهلية – الأردن.

[1] يتقدم الباحث بجزيل الشكر وعظيم الإمتنان إلى الأستاذ الدكتور فتحي ملكاوي, الذي أثرى هذا البحث بملاحظات منهجية قيمة, مما كان له أكبر الأثر في تحسينه وتجويده, فجزاه الله عن الباحث خير الجزاء ونفع به.

1. تعرضت السنة النبوية منذ القدم لصور شتى من الإعتداءات ولا زالت, فمن وضع الحديث وكذبه وتحريفه قديماً, إلى سوء عرضه وفصله عن مقاصد الدين وكلياته, إلى النظرة الجزئية إليه بعيداً عن القرآن وبقية السنة, وغير ذلك من صور الإعتداء التي نراها هذه الأيام. وقد كانت اعتداءات القدماء دافعاً للعلماء في حينه للدفاع عن السن النبوية, فوضعوا قواعد منهجية للدفاع عن السنة, وحمايتها وتنقيتها من الوضع والكذب والتحريف, ضمن ما عرف بعلم مصطلح الحديث. واعتداءات اليوم لا تقل خطورة عن تلك, بل هي امتداد لها, ولذلك ينبغي أن ينبري العلماء والباحثون لإستئناف جهود السابقين في الدفاع عن السنة النبوية, من التحريف والتشويه وإساءة العرض والفهم, وهذا البحث خطوة في هذا الطريق, ومحاولة لوضع بعض الضوابط المنهجية في التعامل مع السنة.

2. موقع السنة من الكتاب مسألة تنازعها الآراء منذ القدم, فمن رافض الاعتماد عليها والاحتجاج ا, مكتفياً بالكتاب, كالدكتور محمد توفيق صدقي فيما نشره في مجلة المنار تحت عنوان "الإسلام هو القرآن وحده"[48], إلى القائلين بتأخر رتبة السنة عن الكتاب في الاعتبار, كالإمام الشاطبي في الموافقات[49](ج4ص7), وبعض المتأخرين كالشيخ عبد العزيز الخولي في كتابه مفتاح السنة (ص 6, 10, 11), إلى من قال بجعل السنة قاضية على الكتاب وناسخة لأحكامه, كقول الأوزاعي رحمه الله: (إن القرآن أحوج إلى السنة, من السنة إلى الكتاب) كما روي عن مكحول أيضا[50]. وتحرير مثل هذه المألة ووضعها في الإطار المنهجي أمر له أهمية, وسيحاول هذا ابحث فعل ذلك.

3.رغم ما وضع من قواعد علم المصطلح, وأصول نقد الحديث سنداً ومتناً, فإنـنا نرى تجاوزاً كبيراً لهذه القواعد, إذ يكتفى في كثير من الأحيان بالنظر إلى

---

[48] انظر الشبه التي أثارها والرد عليها في كتاب الشيخ عبد الغني عبد الخالق (حجية السنة), ط1, 6891 من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الإسلامي ص383 وما بعدها.

[49] انظر أقوال الشاطبي ومقلديه والرد عليهم في المصدر السابق 884 وما بعدها.

[50] انظر المصدر السابق 332, وانظر تعليق الشيخ محمد الغزالي على هذه الفكرة في بحثه المقدم لندوة "السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة" التي عقدها المعهد العالمي بالتعاون مع مؤسسة آل البيت عام 1989م.

الإسناد دون المتن, وفي معظم الأحيان يعتمد على كتاب تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني في الحكم على رجال الإسناد. ويزداد هذا الإشكال وضوحاً عندما يكون الراوي ممن تعارضت فيهم أقوال علماء الجرح والتعديل, فهذا باحث يوثقه ويصحح الحديث, وآخر يضعفه ويضعف الحديث تبعاً لذلك, بل نفس الباحث قد يقع في هذا التناقض في كتابه الواحد, ولإدراك مثل هذه الأمور يمكن مراجعة مرويات علي بن زيد بن جدعان والحكمِ عليها, وفي تحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله لمسند الإمام أحمد, والسلسلة الصحيحة للشيخ ناصر الدين الألباني على سبيل المثال لا الحصر. مما يجعلنا بحاجة لإعادة التأكيد على أصول نقد الحديث وضرورة الاهتمام بالمتن إلى جانب السند, وهذا ما سيحاول الباحث أن يؤكد عليه في بحثه.

أهداف الموضوع:

يهدف هذا البحث إلى الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما الذي يحيد بالسنة عن أداء دورها في البناء الفكري والمعرفي للأمة؟
- كيف تتجاوز السنة دورها التشريعي إلى دور آخر فاعل في البناء المعرفي والحضاري؟
- ما مدى إمكانية إعادة قراءة السنة وتحصيل علوم ومعارف جديدة؟
- ما الضوابط المنهجية التي نستطيع من خلالها أن نحسن قراءة النص بعد إثباته؟

وسيحرص الباحث على الإجابة على هذه التساؤلات من خلال عرضه لمصدرية السنة, والتوقف أمام عدد من مظاهر الخلل المنهجي في أشكال التعامل مع السنة, مع بيان الضوابط المنهجية التي يراها الباحث في التعامل مع السنة النبوية, ولكن لا بد قبل ذلك من وقفة مع الجهود السابقة ذات العلاقة بموضوع البحث.

جهود السابقين في العناية بالسنة والتعامل معها:

لقد بدأ الاهتمام بالسنة مع بدء النبوة, إذ كان صحابة النبي صلى الله عليه

وسلم يحرصون على متابعة ما يقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يفعله وما يقره, فمنهم من كان كثير الملازمة له كأبي هريرة رضي الله عنه, ومنهم من لم تتح له ظروفه ذلك, فكان يتابع أخبار النبي صلى الله عليه وسلم من خلال إخوانه من الصحابة.

أما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم, فقد اتجه الصحابة لمعرفة ما فاتهم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم, وقد ظهرت الحاجة إلى الرواية واشتدت مع اتساع أقطار الإسلام وكثرة النوازل والأحداث. وانقطع كثير من الصحابة للرواية في شتى أمصار الإسلام, كابن عباس رضي الله عنهما في مكة (ت68هـ), وابن مسعود رضي الله عنه في الكوفة (ت93هـ) وغيرهم. وقد اتخذ بعض الصحابة لأنفسهم منهجاً في التوثق من الرواية, كطلب الشهود أو اليمين عند أبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم, أو نقد المتن عند تعارضه مع كتاب الله, أو حديث آخر, أو مع معارض عقلي معتبر, كما كان عند عائشة رضي الله عنها, بالإضافة إلى السؤال عن سند الحديث وصدق الراوي. فلم ينته ينته عصر الصحابة حتى استقر طلب السند, ولا سيما بعد ظهور الفتن السياسية التي بدأت بمقتل عثمان رضي الله عنه. وقد استمر عصر الصحابة طوال القرن الهجري الأول, وكان آخر الصحابة موتاً, محمود بن الربيع رضي الله عنه, وقد مات سنة (110هـ).

وفي القرن الثاني الهجري ازدادت الحاجة إلى البحث والتحري وجمع الحديث والدراية فيه, وذلك مع توسع رواية الحديث وتشعبها, وكثرة الأسانيد, وظهور الفرق والمذاهب السياسية, فلزم التوسع في حفظ الأسانيد والمتون, ونقد الرواة ومعرفة أحوالهم, وممن برع وتميز في ذلك: محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت124هـ), وشعبة بن الحجاج (ت164هـ) وغيرهم. وظهرت في هذا القرن أوائل المصنفات في الحديث الشريف, كجامع معمر بن راشد الصنعاني, وموطأ مالك بن أنس.

أما القرن الثالث الهجري فيَعَد العصر الذهبي للحديث وعلومه. ومعظم الأسماء والكتب التي نتداولها ونرجع إليها في الحديث ظهرت في هذا القرن, ومن

أشهر من برز فيه؛ علي بن المديني (ت234هـ)، ويحيى بن معين (ت233هـ) والبخاري (ت256هـ)، وغيرهم من أصحاب الكتب الستة.

أما مرحلة التصنيف المنهجي والتأليف في علوم الحديث، فتمتد من القرن الرابع الهجري إلى منتصف السابع، وقد ظهرت في هذه الفترة معظم كتب علوم الحديث المشهورة التي امتازت بالأصالة المنهجية، فلم تكن مكررات عن سابقاتها، وقد حاول المؤلفون استيفاء الموضوعات عن كتبهم، ومن أوائل تلك المصنفات المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرامزي (ت360هـ)، وهو أشمل الكتب في علوم الحديث في عصره. ومعرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري (ت405هـ)، وغيرها من المصنفات مما يصعب حصره في هذا المقام، كمصنفات الخطيب البغدادي (ت463هـ)، وكانت الذروة بما ألفه أبو عمرو عثمان بن الصلاح (ت643هـ) وسماه علوم الحديث، وهو ما اشتهر بمقدمة ابن الصلاح، وقد جمع فيه شتات علوم الحديث وفنونه، وما ضمت من قواعد منهجية في الحكم على الحديث قبولاً ورداً، وفي أقسام السنة وغيرها، وقد جاء هذا الكتاب متميزاً على ما سبقه من الكتب ومحتاجاً إليه من لحقه من العلماء.

وأما ما منتصف القرن السابع، فقد كان العلماء مقلدين لمن سبقهم، معتمدين على مؤلفاتهم، اختصاراً أو شرحاً للكتب السابقة، ومعظم الكتب دارت حول كتاب ابن الصلاح "علوم الحديث"، كلتقريب للنووي، والباعث الحثيث لابن كثير، وغير ذلك مما يصعب حصره في هذا المقام، ويمكن الرجوع إليه في كتاب : "الرسالة المستطرفة في بيان مشهور كتب السنة المشرفة" للكتاني[51].

أما في هذا القرن فقد برزت جملة من المؤلفات والجهود التي خدمت السنة النبوية، وحاولت أن تؤصل لمنهجية في التعامل مع السنة، وقد تركزت هذه الجهود في المحاور الرئيسية التالية:

1. تجديد التأليف في علوم الحديث وأصول نقده وتاريخه، واعتماداً على ما ألفه السابقون، ولكن بلغة تلائم هذا العصر، وتسهل تقديم هذا العلم إلى طلبته، والمهتمين به، وقد اشتهر في هذا الجانب العديد من المؤلفات التي يصعب حصرها

---

[51] انظر د.سعيد،همام ، علوم الحديث، ط1، جامعة القدس المفتوحة، عمان 1995م، ص18-25.

في هذا المقام، ونذكر منها على سبيل النثال: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي[52]، وعلوم الحديث ومصطلحه للدكتور صبحي الصالح[53]،ومنهج النقد في علوم الحديث للدكيور نور الدين عتر[54]، وقواعد التحديث للقاسمي[55]، والسنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب[56]، الفكر المنهجي عند المحدثين للدكتور همام سعيد[57]، وغيرها كثير.

2. إخراج الكثير من الخطوطات إلى حيز الوجود، والعمل على تحقيقها، وقد تمحورت هذه الجهود حول كتب الرواية الصحاح والسنن، وكتب نقد الرجال وكتب علوم الحديث وغيرها، مع أن الكثير من الجهود أخذت طابعاً تجارياً، إلا أ ا خدمت السنة خدمة جيدة، كما أن بعض الدراسات التي أجريت إلى جانب تحقيق هذه المخطوطات، قدمت إفادات جليلة ومنهجية في التعامل مع السنة. وأحب أن أشيع هنا إلى كتاب ابن رجب الحنبلي شرح علل الترمذي، والدراسة التي كتبها الدكيور همام سعيد إلى جانب التحقيق[58]. لما لهذه الدراسة وهذا الكتاب من إضافة نوعية في إبراز معالم علم العلل إلى ساحة البحث، واستدعاء الانتباه إليه، وفي هذا العلم ما فيه من قضايا منهجية تغيب عن ساحة الباحثين، وناقدي الحديث، ولا سيما المعاصرين منهم.

3. الدراسات الموضوعية في السنة النبوية وهذا النمط من الدراسة أسهم إساهماً كبيراً، في تقديم السنة النبيوية بلغة العصر للمهتمين، فضلاً عن تسهيل توظيف السنة، في خدمة المناحي الحياتية والعلوم الأخرى، التي تم الدارسين حيث تجمع هذه الدراسات الأحاديث المتعلقة بموضوع ما،وتصنفها تبعاً لموضوعات الأحاديث، وتدرسها وتحكم عليها. وقد برز هذا النمط من التأليف

[52] السباعي، د.مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي،ط2، المكتب الاسلامي، بيروت،1978م.
[53] الصالح، د.صبحي،علوم الحديث ومصطلحه،ط31، دار العلم للملايين،بيروت،1981م.
[54] عتر، د.نور الدين، منهج النقد في علوم الحديث، ط3، دار الفكر، دمشق،1981م.
[55] القاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث، ط2، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، 1961م.
[56] الخطيب،د. محمد عجاج، السنة قبل التدوين، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1963.
[57] سعيد، د.همام عبد الرحيم، الفكر المنهجي عند المحدثين، ط1، كتاب الأمة، قطر، 1408هـ.
[58] سعيد، د.همام، مقدمة شرح علل الترمذي، ط1، درا المنار، الزرقاء،1987م.

في الرسائل الجامعية في الدراسات العليا، كالأحاديث المتعلقة بالطفل، والنصارى، والشهيد، والأمن الغذائي، والرفق، والتصوير، والبيوع، وغير ذلك من الموضوعات التي لا غنى للباحثين عن العودة إليها.

4. الفهارس والتصنيفات: وقد أسهمت هذه الفهارس إسهاماً كبيراً في تسهيل الوصول إلى مواضع الحديث، والدلالة عليها، ولا يخفى على أحد من طلبة العلم، ما للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث، الذي ألفه جمع من المستشرقين، من دور في خدمتهم ودلالتهم على مواطن الحديث. ولا بد في هذا المقام من الاشارة إلى مشروع موسوعة الحديث النبوي، الذي تبنته جمعية الدراسات والبحوث الاسلامية في الأردن، وقام عليه جمع من أساتذة السنة وعلوم الحديث، وقد أنجز منه الدليل التصنيفي لموضوعات السنة النبوية. وغير ذلك من الفهارس والجهود التي يصعب حصرها.

5. البرمجيات الحاسوبية: وهذه البرمجيات وإن أخذت في طابعها لاعام البعد التجاري أيضاً، إلا أ ا قد خدمة كبيرة من حيث تسهيل الوصول إلى مواطن الحديث في كتب السنة، والمعلومات المتعلقة ا إسناداً ورجالاً، أو معاني وشرحاً، وقد اشتهر منها: البرنامج الخاص بالكتب التسعة (موسوعة الحديث النبوي)، والموسوعة الذهبية التي صدرت مؤخراً، ومحاولات أخرى في برمجة بعض الكتب الخاصة، كصحيح البخاري وغيره. ولكن هذه البرمجيات بحاجة إلى مزيد من الاهتمام والتطوير، والخروج عن إسار الكتب المؤلفة ونقلها وبرمجتها، إلى الإبداع في التنفيد والتصنيف، والربط مع قواعد الاستدلال والاستنباط، وجهود الفقهاء، والعلوم الحديثة، وغير ذلك مما لا بد من مراعاته، ويتطلب أحياناً، تجاوز البعد التجاري التسويقي، إلى المضمون العلمي والاضافات الإبداعية.

6. المؤتمرات والندوات المتعلقة بالسنة النبوية، على المستوى المحلى والإقليمي والعالمي، ولا مجا لاستعراضها هنا، وقد كتب تقريراً حول هذه المؤتمرات، وعرف ا، السيد محي الدين عطية ـ في الجزء الأول من كتاب (ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة)، التي عقدها المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، بالتعاون مع مؤسسة آل البيت في عمان عام 1989م. وما أود تركيز الإشارة إليه في هذا ا ال، تلك الجهود التي يبذلها المعهد العالمي للفكرالإسلامي باتجاه بلورة منهجية في التعامل مع السنة النبوية، سواء عبر عقد المؤتمرات والندوات، أو إصدار الكتب والمؤلفات التي من بواكيرها الندوة المشار إليها آنفاً، حيث تضمنت جملة من الأبحاث المهمة في هذا ا ال، منها ملخص لكتاب الشيخ محمد الغزالي- رحمه الله **"السنة النبوية** بين **أهل الفقه وأهل الحديث"**، ولا يخفى ما أشاره هذا الكتاب من ردود أفعال، بالغت في الإساءة إليه دون مبرر، مما حال دون ما أراد الشيخ – رحمه الله – أن يستدعي الانتباه إليه، من فصام نكد ساد بين دارسي السنة، ودارسي الفقه، نجم عنه خلل كبير في التعامل مع السنة. ومحاولة التأكيد على الحاجة للضوابط المنهجية في التعامل مع السنة، مع أنه لم يضعها، وإن حاول أن يؤكد على بعضها قليلاً. ثم جاء بحث الدكتور يوسف القرضاوي بعنوان **"كيف نتعامل مع السّنة، معا**لم **وضوابط"،** وقد حاول فيه أن يستكمل ما بدأه السيخ الغزالي – رحمه الله – حيث وضح جملة من الأصول والقواعد التي لا بد من مراعاتا عند التعامل مع السنة، وقد جاءت تلك الضوابط جيدة في عمومها، لكنها لم تكت كافية من جهة، وبعضها تفصيلي يمكن أن يندمج مع بعض الضوابط الأخرى من جهة ثانية، وقد طبع هذا البحث في كتاب مستقل تحت العنوان نفسه فيما بعد.

كما تضمنت الندوة جملة من الأبحاث، أكتفي بالإشارة إلى بحثين منها: أولهما بحث بعنوان "السنة مصدراً للتشريع زمنهج الاحاجاج ا"[59], للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي حيث تعلق البحث بمنهج الاحاجاج فقط، واكتفى بالاشارة فيه إلى تصنيف تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله، لم يتعرض لمنهج الفهم أو أية ضوابط أخرى في الاحتجاج. وبث آخر بعنوان "قواعد الاستدلال بالسنة وضوابطه وطرقه"، للسيد عبد الهادي بو طالب[60]. ولم يتعرض فيه لمنهج الفهم أيضاً.

---

[59] ص455،ج2، من كتاب الندوة المشار إليه.

[60] المرجع السابق ص508,ج2.

وأشير في هذا القام إلى ورقة عمل أدعها الدكتور طه العلواني بعنوان (منهجية التعامل مع السنة)، ركّز فيها على أهمية نفد المتن واسعراض قواعده، كما توقف أمام بعض الضوابط المنهجية، والقراءة المفاهمية للسنة، ودور العلوم الاجتماعية والإنسانية في التعامل مع السنة والجمع بين القراءتين (الوحي والكون)، والورقة جيدة في با ا، وقد أقدن منها وتوسعت زيادة عليها،إذ إ ا لم تسنوف الضوابط[61]. ويؤكد الباحث هنا، أن بحثه هذا يندرج في سياق الاهتمام من قبل المعهد، وأنه بناء على جهد كل من سبق، وليس منبتاً عنه.

ويود الباحث إلى أن يشير أن معظم الجهود السابقة، منصبة على الاسناد وخدمته, وقلّ منها ما اهتم بالمتن وقواعده وأصول نقده، رغم إصرار البعض ومنهم الشيخ عز الدين الخطيب التميمي على نفي ذلك[62]، ويرى الباحث أن من بواكير الاهتمام بالمتن في دراسات مستقلة قائمة بذاتا، كتاب "المنار المنيف" لابن قيم الجوزية[63]، ودراسات أخرى سيشير إليها الباحث في طي بحثه هذا لاحقاً. وهذا لا ينفي أن العلماء اهتموا بالمتن عبر قواعد مصطلح الحديث، لكن ما يود أن يؤكده الباحث أنه لا مجال للمقارنة بين حجم الدراسات المهتمة بالسند ونقده، والدراسات المهتمة بالمتن ونقده، ويرى الباحث أن هذا الباب بحاجة إلى إهتمام خاص لا يتسع له هذا البحث.

مصطلحات الموضوع:

ونحن بصدد منهجية التعامل مع السنة فما المراد بالمنهجية، وما المقصود بالتعامل، وماذا نعني بالسنة.

قال ابن منظور: "طريقٌ ج: بين واضح، ومنهج الطريق: وضحه، والمنهاج كالمنهج، وفي التا يل: ﴿ لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنكُم شِرعَةً وَمِنهَاجاً﴾ (المائدة:48)

---

[61] انظر محاضرات في المنهجية الاسلامية، معهد اسلامية المعرفة – جامعة الجزيرة، السودان، 1996،ص50-62.

[62] انظر بحثه بعنوان "الشبهات حول السنة النبوية..."، المقدم من ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، المشار إليها سابقاً، ص573-578.

[63] ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، مكتب المطبوعات الاسلامية، حلب، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

والمنهاج: الطريق الواضح, وفي الحديث عن العباس: "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجة, أي واضحة بينة. وأ ج الطريق: أي وضح واستبان, وصار جاً واضحاً بيناً"[18].

والمنهجية كما يراها د. نصر عارف هي: "العلم الذي يدرس كيفية تكوين المناهج وتطورها وتشغيلها, فهو علم يتعلق بدراسة التفكير, وحول طبيعة التفكير, وجوهره تساؤل أساس محوره أداة الإستفهام "كيف", وليس ماذا ولماذا وأين ...الخ. فهو ينشغل بمناقشة الكيفية التي يمكن من خلالها الوصول إلى الفهم الأقرب للصحة لحقائق الكون والإنسان والوجود"[19]. كما أشارت د. منى أبو الفضل إلى أن المنهاجية: علم بيان الطريق, والوقوف على الخطوات أو الوسائط والوسائل التي يتحقق ا الوصول إلى الغاية, على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال[20].

هذا مفهوم المنهجية بشكل عام, وهو – كما نرى – ذو صلة وارتباط بالدلالة اللغوية للكلمة, فالكيفية التي يتحقق ا الوصول إلى الغاية, لا يمكن أن تكون إلا موضحة للطريق وكيفية السير به.

أما عن المنهجية وارتباط هذا المفهوم بالسنة, فنحن نتحدث عن أفضل الوسائط والسبل والضوابط التي يمكن من خلالها الوصول إلى أحسن فهم وعرض وتـ يل للسنة النبوية, مـ ل الواقع والتطبيق.

أما مدلول كلمة **التعامل** هنا, فإننا لا نقصد به من يقصد السنة لأخذ حكم شرعي, أو درس وعبرة فحسب, وإنما نضيف إليه من يبحث في السنة لغرض الحكم على صحتها أو عدمه, ومن يحاول فهم السنة وعرضها وتعليمها لآخرين, ومن يحاول أن يـ ل النص النبوي على الواقع زماناً ومكاناً, من أجل الحكم على المعارف الإنسـانية, والحصول على معارف جديدة, تسـهم في بناء الحضارة

---

[18] لسان العرب مادة (ج), 383- 384.

[19] ورقة عمل, المنهجية والتفكير المنهجي, قدمت للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ 96/5/20.

[20] المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, المؤتمر الرابع, ط2, 1994, ص196.

الإنسانية وتوجهها وترشدها. فكل هؤلاء داخلون في دائرة التعامل مع السنة, ومعنيون بسلوك أفضل السبل لتحقيق غاياتم ومقاصدهم في ضوء مقصد الشريعة وغايتها.

أما **السنة:** فهي ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير, وهي دالة على لفظ الحديث النبوي في حال ورود أحدهما دون الآخر, أما في حال التغاير, وإن ورد اللفظان مقترنين, فإن الحديث يزيد على السنة بما وصف به النبي صلى الله عليه وسلم, خَلقاً أو خلقاً, وهو ما يشير إليه بعضهم باختلاف تعريف السنة بين المحدثين والأصوليين[21].

المبحث الأول: مصدرية السنة

لقد اشتهر بين المفكرين والعلماء أن السنة النبوية تعد المصدر التالي للقرآن الكريم, وهي المصدر الثاني للتشريع, وقد أشار كثيرون إلى أهمية السنة في فهم القرآن الكريم, وشَرح معانيه وتفصيل مجمله, وتقييد مطلقه وتخصيص عمومه, وغير ذلك من أوجه العلاقة الوطيدة بين الكتاب والسنة. وقد تفاوتت مواقف الناس من السنة باعتبارها مصدراً للتشريع وكان من بينهم فئتان: فئة تريد أن تجعل من كل مل ورد في السنة تشريعاً ملزماً لكل الناس, في كل الأزمان وفي كل الأقطار, وفي كل الأحوال, مع أن فيها ما صدر عن الجبلية, وما صدر عن العادة, وما صدر عن التجربة. أما الفئة الثانية فإ ا تريد أن تعزل السنة عن شؤون الحياة العملية كلها, فالعادات والمعاملات وشؤون الإقتصاد والسياسة ...إلخ, يجب أن تترك للناس, ولا تدخل السنة فيها, آمرةً ولا ناهية, ولا موجهة ولا هادية.

وبالإجمال فإن من السنة النبوية المنقولة إلينا, ما لا يدخل في باب التشريع, وإنما هو من أمر دنيانا المحض الذي ترك تدبيره وتنظيمه إلى عقولنا واجتهادنا, كما أن منها ما لا يحمل صفة التشـريع العام المطلق الدائم الذي يخاطب الناس في كل

---

[21] أنظر: مصطفى السباعي, السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي, بيروت المكتب الإسلامي: ط2, 1978, ص47.

زمان ومكان, على أنه لا بد من التنبيه على ضرورة التدقيق وشدة التحري في التمييز بين ما جاء في السنة للتشريع, وما لم يجيء للتشريع, وما كان للتشريع العام المطلق الدائم, أو ما ليس كذلك[22] .

وكما أن السنة مصدراً للتشريع فإ ا مصدر موعة من المعارف، وهي الشق الثاني للوحي، بعد القرأن كما أسلفنا، وكما نعتقد أن للقرآن الكريم دوراً أساساً في البعث الحضاري والمعرفي الأمة، فإننا نعتقد أن هذا الدور المحوري يمتد للشق الثاني من الوحي للسنة؛" فالسنة هي المنهج النبوي النظري والعملي الذي جسد البلاغ القرآني، وأحال كلمات الله واقعاً وحضارة يحياها الناس الذين آمنوا ذا البلاغ، ومن هنا تأتي مكانتها مصدراً للمعرفة تستمد صدقها[23].

والسنة النبوية ليست فقط مصدراً للمعارف الدينية بكل ما تشمله هذه التسمية مما يتعلق بعالم الغيب أو عالم الشهادة، سواء في الأخبار عما مضى أو ما يستقبل، أو ما يحتاجه الناس لقضايا يعايشو ا، وإنام هي مصدر للمعارف عموماً، بما تتضمن من أخبار وإنشاءات، سواء فيما يتعلق بالتربية أو الصحة أو البيئة أو الاقتصاد.[24] ويمكننا لنا أن نشير إلى بعض المعارف التي يمكن تحصيلها من السنة النبوية ومنها:

أ- أسباب نزول البلاغ القرآني والوحي الإلهي على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ب- التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والحربي والأدبي للتجربة الإسلامية في عصر صدر الإسلام.

ج- الفروع التي وقف القرآن عند أصولها، ومنها نتعلم التمييز بين الثوابت

---

[22] د. يوسف القرضاوي، السنة مصدراً لمعرفة والحضارة، بيروت: دار الشروق، ط, 1997م,ص19-20.

[23] محمد عمارة، "السنة النبوية مصدراً للمعرفة"، مجلة المسلم المعاصر، عدد59 فبراير، 1991، ص22.

[24] د. القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص87.

والمبادئ والأركان والأصول، وبين الفروع والمتغيرات التي تقوم وتنمو وتتجدد على هذه القواعد والأصول، مرتبطة ا، ومصطبغة بصبغتها، وفي الوقت ذاته مظللة بمساحات جديدة من الوقائع والمشكلات.

د- أبنية وهياكل الدولة الاسلامية.

هـ - التشريع النبوي التراث القانوني في السنة، سوار ما كان فيه التفصيل مل القرآن، أو ما كان فيه اجتهاد فيما لا وحي فيه، وهي كذلك المصدر للتمييز في هذا الاجتهاد النبوي بين ما أقره الوحي بالنص عليه أو بالسكوت عنه، وبين ما نزل الوحي مصوباً له أو معدلاً.

و- التمييز في المماؤسات النبوية بين الدين الثابت الذي يجب فيه الاتباع للمنطق والمفهوم، وبين المتغيرات الدنيوية التي يجب فيها التزام المقاصد، دون حرفية التطبيقات والتمييز أيضاً بين الدين الثابت والمتغير من الأعراف والعادات.

ز- التمييز بين ما لا يستقل العقل بإدراكه – من حيث الحسن والقبح – في التشريع والأحكام والفرائض والشعائر، وكيفية الجزاء ومقادير الثواب والعقاب، وبين ما هو من شؤون الدنيا الموكولة إلى عقول البشر، لقدرة هذه العقول على أن تستقل بإدراكها – حسناً وقبحاً – وعلى أن تقنن لها إطار شرع الله[25].

المبحث الثاني: مظاهر الخلل في التعامل مع السنة

ولإدراك أهمية البحث في منهجية التعامل مع السنة فإننا سنتوقف أما بعض مظاهر الخلل المنهجي في التعامل معها:

1-الفصل بين **أجزاء الوحي ومفرداته:** وهذا الخلل متعلق بالقرآن من جهة، ومتعلق بالسنة من جهة أخرى، ووجه تعلقه بالسنة متعدد الجوانب، فمن جانب الفصل بين السنة والقرآن إلى الفصل بين أجزاء السنة نفسها؛ حيث ننسى أن السنة جزء من الوحي : ﴿ إِنْ هوَ إِلا وَحيٌ يوحَى﴾ (النجم: 4)، وتغيب عن بالنا العلاقة الجذرية بين القرآن والسنة ﴿وَأَنزَلْنا إِلَيكَ الذكْرَ لِتَبينَ لِلناسِ مَا نزلَ إِلَيهم ﴾ (النحل: 44)، وهذا إما لغفلة عن طبيعة العلاقة بين السنة والقرآن، وإما

---

[25] محمد عمارة، السنة النبوية مصدر للمعرفة، ص22-23.

لسوء فهم ناجم عن الحرص على السنة والدفاع عنها، إلى أنْ غدن في أذهاننا مقدمة على القرآن في الاستدلال والفهم، حتى إن أحدنا ليتحدث بالحديث ساعة من الزمان، أو يكتب الصفحات العديدة فيكثر الاستلال بالسنة، ويسرد الحديث تلو الآخر، ولا يستدل إلا بالقليل من الآيات، ويأتي ا متأخرة، وهذا تقديم للفرع على الأصل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنه يغيب عنا أيضاً، أن الترابط بين عناصر السنة، وانسجامها وعدم تعارضها، من باب أولى، ومن ثَم السنة، بمعنى أن ينتقى حيث في مسألة ما دون بقية الأحاديث ويتم فهمه وتفسيره بشكل جزئي، يختلف في دلالاته عما لو أخذ معه جملة أخرى من النصوص ذات العلاقة، ومثال هذه الجزئية من الفهم والتفسير، الاستناد إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم،: "ما أسفل الكعبين من الإزار فهو في النار".[26] ومعناه: "ما كان دون الكعبين من قدم صاحب الإزار المسبل فهو في النار عقوبة له على فعله، فكنى بالثوب عن بدن لابسه"[27]. في الانكار الشديد على من لم يقصر ثوبه، دون ما رواه البخاري في موضع آخر من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من جر ثوبه خيلاء، لم ينظر الله إليه يوم القيامة، قال أبو بكر: يا رسول الله، إن أحد شقي إزاري يسترخي، إلا أن أتعاهد ذلك منه، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لست ممن يصنعه خيلاء"[28].وغير هذا مما رواه البخاري ومسلم وغيرهما من النصوص، التي إذا ضمت إلى بعضها َتبين لمن اطلع عليها ما رجحه النووي وابن حجر[29] وغيرهما:"أن هذا الإطلاق محمول على ما ورد من قبل (الخيلاء) فهو الذي ورد فيه الوعيد".

---

[26] البخاري، صحيح البخاري مع فتح الباري، بيروت: دار المعرفة، كتاب اللباس: باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار رقم 587, ج15، ص256.

[27] ابن حجر, فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ج15، ص257.

[28] البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب من جر إزاره من غير خيلاء. رقم 5784، ج15، ص254.

[29] انظر فتح الباري 257/15، وانظر الامام النووي، شرح صحيح مسلم، بيروت: مناهل العرفان ج14، ص62.

2- الفصل بين **قراءة السنة وقراءة الكون:** حيث لا ينتبه إلى أنه ينبغي أن يكون هناك توافق بين السنة، وسنن الله في الكون، كما ينبغي أن يكون ذلك بين القرآن والكون، فنجد أن بعض الروايات تتسرب من هنا وهناك، دون أن يتم التدقيق في مدى إنسجامها وتوافقها مع نواميس الكون وقوانينه، ومن ومن ذلك مثلاً ما روي من " أن الله رد الشمس بعد غرو ا لعلي إلى العصر – كما ردها ليوشع بن نون – حتى صلى العصر"[30]. فالجمع بين الروايتين يحول دون تناقل مثل هذه المرويات، أو على الأقل يجعلنا نتوقف أمامها متسائلين، ولا نكتفي بصحة السند للححكم بصحة الحديث.

3-الفصل بين **السنة والرؤية الكلية الشمولية المقاصدية للشريعة الاسلامية:**

ولا يخفى لفهم السنة وتفسيرها وروايتها، بعيداً عن مقاصد الشريعة وغاياتا من آثار سلبية، ذلك بأنّ الفهم الظاهري الحرفي للنصوص سيكون هو السائد الطاغي، وهذا سيوقع الماس في الحرج ويضيق عليهم، ولا يخفى تعارض هذا مع ما في الدين من رفع للحرج والمشقة عن الناس ﴿ يريد اللّه ِبكُم الْيسرَ وَلاَ يريد ِبكُم الْعسرَ﴾ (البقرة: 185)، وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم ِفي الدينِ ِمن حَرَجٍ (الحج: 78). ولعل أبرز ما يمكن التمثيل به في مثل هذا الموقف، الإصرار على الفهم الظاهري لقول أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: "كنا نخرج الزكاة إذا كانت فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب"[31]. حيث التوقف أمام ظاهر النص، والقول بأنه لا يجوز إخراج صدقة الفطر من غير هذه الأصناف، وهذا القول – وإن قال به الإمام أحمد وأتبـاعه ورفضوا معرضة السـنة بالرأي – قد يعرض مقصد الشريعة، من تحقيق مصلحة الفقير وسد حاجاته، وتيسير أمر الصـدقة على من أراد إخراجـها، وهذا ربما يكون واضحاً في كثير من بـلاد

---

[30] العلواني، د.طه جابر، منهج التعامل مع السنة، ص5، وقد أشار ابن القيم في المنار المنيف لوضعه وذلك في القاعدة رقم 5.

[31] صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعاً من طعام، رقم الحديث 1506،ج3، ص371.

المسـلمين في زماننا هذا أو في العديـد من الدول الاسـلامية، ولعل الأقرب

لتحقيق هذا المقصد ما قال به الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وهو قول عمر بن عبد العزيز وغيره من فقهاء السلف حيث لاحظوا أن المقصد، هو إغناء الفقراء والمساكين عن السؤال والطواف في هذا اليوم، وإشراكهم فرحة العيد، وهذا يتحقق بدفع القيمة أكثر من دفع الأطعمة العينية ليتصرف فيها حسب حاجاته[32].

4- عدم التمييز بين **ما كان من السنة** محل **التشريع، وما** لم **يكن:**

وقد سبق أن أشرنا إلى إنكار أن يكون شيئاً من السنة ليس محلاً للتشريع، مع أن المتأمل لحديث تأبير النخل وقول النبي للأنصار، أنتم أعلم بأمور دنياكم، يعلم بشكل واضح أن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من شؤون الدنيا ومعارفها، ما يتساوى فيه مع سائر البشر، فأيما حديث صح في الطب وصفاً للعلاج، أو في الزراعة في كيفيتها وأشكالها، فليس محلاً للتشريع، ولا يعد ملزماً للناس، وإنما لهم أن يستأنسوا به على أن يحسن التعامل معه، كحديث الحبة السوداء مثلاً، وغيره[33]

5- التسرع في **رد الأحاديث:** فكما أن من مناهج الخلل المنهجي في التعامل مع السنة المشرفة، اجتزاء الحديث من بين النصوص ذات العلاقة، وفهمه فهماً جزئياً، كذلك التسرع في رد الأحاديث، ـرد أن معنى الحديث – لأول وهلة – لا يلقى قبولاً في النفس، تارة بحجة مخالفته للعقل، وأخرى بحجة مخالفته لظاهر آية، وثالثة بحجة مخالفته لحديث آخر، وتارة بحجة أنه خبر آحاد لا يحتج به في العقائد، وغير هذا من الأوجه التي يستند إليها عند رد الأحاديث، ونحن لا نرفض أن يرد الحديث لسبب علمي موضوعي ومنهجي، ولكننا نرفض التسرع والمبادرة للرد، قبل التأكد من إمكانية الصحة وإمكانية إعمال النص وقبوله، واحتمال التوفيق – دون تعسف – بينه وبين ما توهمنا تعارضه معه، بحمله على ا از مثلاً أو غير ذلك من أجه التوفيق. ومن ذلك ردهم لحديث "**اللهم أحيني مسكيناً، وأمتني مسكيناً،**

---

[32] الخير آبادي، محمد أبو الليث، المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة، إسلامية المعرفة: العدد الثالث عشر، 1998م، ص38.

[33] د. القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، ص48.

واحشرني في **زمرة المســاكين**" وهو صحيح من طريق أبي سعيد

الخدري وعبادة ابن الصامت[34]، فيرده لأنه فهم من المسكنة الفقر من المال، والحاجة إلى الناس. وهذا ينافي استعاذة النبي صلى الله عليه وسلم من فتنة الفقر، وسؤاله الله تعالى العفاف والغنى، وينافي نصوصاً أخرى منها قوله لسعد إن الله يحب العبد الغني التقي الخفي، والحق أن المسكنة هنا لا يراد ا الفقر، كيف وقد استعاذ بالله منه، وقرنه بالكفر: "**اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر**"[35]، وقد امتن ربه عليه بالغنى ﴿**ووجدك عائلاً فأغنى**﴾ (الضحى: 8)، إنما المراد ا التواضع وخفض الجناح، قال العلامة ابن الأثير: "أراد به التواضع والإخبات وألا يكون من الجبارين المتكبرين وهكذا عاش النبي صلى الله عليه وسلم"[36].

6- عدم استكمال شروط نقد الرواية: من الملاحظ أن علماء الحديث حددوا شروطاً لقبول الرواية، متعلقة بالسند كما أ ا متعلة بالمتن، سواء فيما يتعلق باتصال السند وعدالة الرواة وضبطهم من حيث النوع والمضمون. ومما يؤسف له أن هذا الخلل المنهجي لا يزال مستمراً، حيث يكتفي بصحة السند أو حسنه ليحكم على الحديث كله بالصحة أو بالحسن، فيصبح مقبولاً، ويعد ديناً يتعبد به، والويل لمن خالفه مع أن الحديث ربما يكون شاذا أو معللاً في إسناده، أو في متنه. ولعل السبب الأساس وراء هذا الخلل المنهجي قصر باع المعاصرين في علم العلل، الذي هو أدق علوم الحديث. والحديث المعلل كما عرفه العلماء: "ما اطلع فيه بعد التفتيش على علة تقدح في صحته مع أن الظاهر سلامته منها"[37].

7- الفصل بين **الفقه والحديث**: حيث شاع تصور بعدم حاجة كل منهما للآخر بحجة أن دور المحدث أن ينقل النص ويثبت صحته، ودور الفقيه أن يفهمه

---

[34] ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ط2، كتاب الزهد: باب مجالسة الفقراء رقم 4126،ج2، ص1381. وانظر الترمذي، (أبو عيسى)، سنن الترمذي، ط2، كتاب الزهد: باب ما جاء أن الفقراء المهاجرين يدخلون الجنة رقم (2352)، ج4، ص577.

[35] أخرجه الإمام أحمد، ج5، ص41.

[36] القرضاوي، د.يوسف، **كيف نتعامل مع السنة**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي: ط3، 1992، ص41.

[37] السيوطي، **تدريب الراوي** في **شرح تقريب النووي**، بيروت، ط4، 1418هـ، ج1،ص299؟

ويستنبط منه الأحكام، والحجة في ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم **"نضر الله امرأ** سمع **منا حديثاً فحفظه** حتى **يبلغه فرب حامل فقه** إلى **من هو**

أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه"[38]، ولعل هذا الفهم لهذا الحيث بحد ذاته محل إشكال، فإن الحديث إنما طلب تبليغ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأكيد على أهمية نشر الرسالة, كما أننا إذا قبلناه في المحدث الراوي – ناقل الحديث - , فإننا لا نقبله في المحدث الدارس للحديث ليحكم على صحته أو ضعفه, ذلك أن من مهمات الدارس أن يحكم على الحديث سنداً ومتناً, ولا يستطيع أن يحكم على متن الحديث من لم يفقه ويفهم معناه, لارتباط هذا الأمر بفنون أخرى متعددة من أهمها علم مختلف الحديث, ونقد المتن لشذوذ أو علة أو نحو ذلك, ولا يكون هذا إلا لفقيه. كما أن الفقيه لا يستغني عن الحديث, إذ جل أحكان الفقه ثابتة بالسنة, "وهذا أمر لاحظه علماؤنا السابقون ونددوا بمن أهمله", حتى روي عن بعض الأعلام مثل سفيان بن عيينة أنه قال: "لو كان الأمر بيدنا لضربنا بالجريد كل محدث لا يشتغل بالفقه, وكل فقيه لا يشتغل بالحديث"[39].

صحيح أن قدامى الفقهاء رغم اهتمامهم بالسنة, تضمنت كتبهم الصحيح والضعيف والموضوع كذلك, ولكن قدامى المحدثين تفاعلوا إيجابياً مع ذلك وألفوا كتب الحديث التي خرجوا فيها أحاديث كتب الفقه, وبينوا صحيحها من سقيمها كالزيلعي في كتابه "**نصب الراية لأحاديث الهداية**"[40], ت (764هـ), و"تلخيص الحبير"[41] لابن حجر ت (582هـ). وغيرهما, ومن أمثلة ذلك ما روي في المسح على الجبيرة, فجميع الروايات ضعاف, قال البيهقي في السنن الكبرى: "ولا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب

---

[38] أبو داود، **سنن أبي داود،** ط2، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم 3660، ج4، ص68-69.

[39] د. القرضاوي, **كيف نتعامل مع السنة**, ص56.

[40] الزيلعي, جمال الدين عبد الله بن يوسف, نصب الراية لأحاديث الهداية, ط1, المكتب الإسلامي, بيروت, 1393هـ.

[41] العسقلاني, أحمد بن علي بن حجر, **تلخيص الحبير** في **تخريج أحاديث الرافعي الكبير**, المدينة المنورة, 1964م.

شيء"[42]. ومع ذلك فقد وردت هذه الأحاديث في كتب الفقهاء وبنيت عليها أحكام.

إننا نرى اليوم من الفقهاء من يقع في الأخطاء المنهجية التي أشرنا إليها آنفاً في التعامل مع السنة, وهذا لقصر باعهم في الحديث, ونرى من المحدثين من يتنطع للفتوى ويقوم بدور الفقيه, فنرى فتاواه تقف عند ظاهر النص ولا تلج في روحه ومقصده, وما الذي نسمعه من فتاوى في التصوير واللباس, وخروج المرأة ومشاركتها في الحياة العامة, ولا سيما السياسية منها, وحرما ا هذه الحقوق, كالفتوى التي نشرت في الصحف وأصدرها الشيخ عبد العزيز بن باز – رحمه الله – باعتبار خروج المرأة من بيتها زينة محرمة, ليس ذلك إلا مؤشراً من مؤشرات الخلل في الفصل بين الحديث والفقه. فمن الواضح أننا نريد أن نؤكد على حاجة المحدث للفقه وحاجة القيه للحديث, وليس مقصدنا أبداً أن نمنع كلاً من الطرفين من الاشتغال في مجال الآخر, وإنما غرضنا أن يتعمق كل منهما في مجال الآخر, أو على الأقل أن يتعاونا بينهما في عقل جمعي مؤسسي, يسدد ويقارب في إخراج الأحكام واستنباطها من أدلتها الصحيحة بما يحقق غايات الشريعة ومقاصدها.

المبحث الثالث: ضوابط منهجية في التعامل مع السنة

الضابط الأول:التوثق من الحديث سنداً ومتناً وفق القواعد والشروط المحددةمن قبل العلماء

ولسنا هنا بصدد التفصيل في جميع شروط توثيق الحديث والحكم عليه, بل نكتفي بما ذكره العلماء من أن الحديث الصحيح, ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه, ولا يكون شاذاً ولا معللاً, والحديث الحسن على المشهور, ما كان ضبط رواته أو بعضهم أقل من رواة الصحيح.[43]

---

[42] **السنن الكبرى**, بيروت: دار المعرفة, ط1, 1344هـ, ج1, ص228.

[43] السباعي, **السنة ومكانتها في التشريع**, ص94, 95.

وما نود الإشارة إليه هنا, أن الناظر في شروط قبول الحديث يجدها مرتبطة بالسند والمتن معاً, والغريب في الأمر أن التركيز كبير جداً, عبر تاريخ علوم السنة على شروط الإسناد وما يتعلق ا من علوم, فكان علم رجال الحديث, وكان علم الجرح والتعديل, وكانت قواعد المصطلح في غالبها منصبة على الإسناد ورواته, قد نفهم الاهتمام بالسـند بشكل يزيد قليلاً عن المتن لبعض الاعتبارات,

لكننا لا نستطيع أن نفهم هذا التضخم العجيب في علوم السند والرواة, والضمور إلى درجة الفناء في نقد المتن والتعامل معه[44]. ولعل مجرد المقارنة بين ما ألف في خدمة الإسناد ونقده وما ألف في نقد المتن المتن كفيلة بإبراز وجه الخلل. هذا إلى جانب ما أشرنا إليه سابقاً من خلل منهجي بالاكتفاء في الحكم على الحديث من خلال اسناده فقط.

وما أود التفصيل بشأنه في هذا المقام, الجزء الذي أعتقد أنه يغيب عن كثير من الباحثين في الحكم على الأحاديث, وهو ما يتعلق بشروط ثلاثة هي:

التأكد من عدم شذوذ الحديث, والتأكد من خلو الحديث من علل الإسناد, والتأكد من خلو الحديث من علل المتن.

وفيما يلي توضيح هذه الشروط الثلاثة التفصيلية التس لا بد منها لصحة الحديث:

التأكد من عدم شذوذ الحديث

والحديث الشاذ كما عرفه علماء الحديث ما رواه الثقة (الفرد) مخالفاً, لمن هو أوثق منه, أو لجماعة من الثقات. ومنها الزيادة في المتن, أو القلب, أو الاضطراب, أو التصحيف, أو الإدراج[45]. وهذا التعريف فيه خير دلالة على أهمية

---

[44] من الدراسات القليلة التي يمكن الإشارة إليها في مجال نقد المتن, مقاييس نقد متون السنة, د. مسفر الدميني, ونقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين د. نجم عبد الرحمن خلف, ومنهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي د. صلاح الدين الإدلبي, وقليل من الدراسات معظمها معاصرة, ولعل أبرز ما يمكن أن نشير إليه من قديم المؤلفات في هذا الجانب كتاب المنار المنيف لابن قيم الجوزية, تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله.

[45] السباعي, **السنة ومكانتها** في **التشريع الإسلامي**, ص46, وانظر الخير آبادي, المنهج العلمي عند المحدثين, ص15, 16.

خلو الحديث من الشذوذ, ولا سيما أننا نتحدث عن مخالفة, صحيح أن هذا الراوي المخالف ثقة, لكنه إما فرد خالف مجموعة من الثقات, ورواية الجمع أوثق من رواية الفرد, وإما خالف من كان أوثق منه وأضبط في الرواية ولهذا ينبغي أن تقدم رواية الأوثق, وهذا يؤكد أيما تأكيد, ضرورة أن لايتوقف الباحث عن حكم الحديث عند صحة إسناده, وإنما ينبغي أن يتجاوزه إلى المتن, وقد انتهج المحدثون لمعرفة هذه العيوب طريقين:

الطريق الأولى هي جمع طرق الحديث وألفاظه المختلفة, والمقارنة بينها, لتتضح موافقته لألفاظ الحديث في الطرق الأخرى فتقبل, أو مخالفته لها فترد. أما الطريق الثانية فهي الاطلاع على أقوال أهل الشأن حول ذلك الحديث, في كتب علل الحديث أو شروحه وغيرها[46].

وهذه السبل كفيلة بكشف أية زيادة أو قلب أو اضطراب أو تصحيف أ إدراج حصل في المتن, وليس هذا مقام استعراض أوجه الشذوذ هذه وأمثلتها[47], ولكننا نود التأكيد على ضرورة خلو الحديث منها حتى نحكم بصحته.

التأكد من خلو الحديث من علل الإسناد

والأمر الذي أود الإشارة إليه في هذا المقام, أننا ونحن نتحدث عن علل الإسناد وعلل المتن, فإننا لا نتحدث عن خلل ظاهر في الحديث, وإنما نتحدث عن علة لا تنكشف إلا للحاذق الماهر, وبعد تفتيش وبحث دقيقين, ولعل هذا هو السر وراء تخلي الكثير من الباحثين عن التفتيش وراء هذه العلل, وعدم الإكتفاء بظاهر صحة السند والمتن, ولذلك كان الحديث المعلل "**ما اطلع فيه بعد البحث والتفتيش على علة تقدح** في **صحته, مع أن الظاهر سلامته منها**"[48].

أما أبرز علل الإسناد فهي[49]:

---

[46] الخير آبادي, **المنهج العلمي عند المحدثين**, ص16.

[47] المرجع السابق, ص 16- 21.

[48] السيوطي, **تدريب الراوي**, ج1, ص295.

[49] سعيد, د.همام, شرح علل الترمذي بن رجب, ج1, 2 139- 157.

1- إبطال السماع الصريح, أو نفي السماع المتوهم بالعنعنة, ومثاله ما نقله ابن رجب أن أحمد قال: "البهي ما أراه سمع عن عائشة, إنما يروي عن عروة عن عائشة, رغم أنه يقول في حديث زائدة, عن السدي حدثتني عائشة".

2- إبدال الإسناد كله أو بعضه, وقد يكون من أسبابه سبق اللسان إلى الأسانيد المشهورة, فكل حديث يروى عن مالك, قد يسبق اللسان فيه إلى نافع عن ابن عمر, وفي واقع الأمر يكون مالك قد رواه عن غير نافع.

3- الوهم في رفع الموقوف, أو وصل المرسل أو ما فيه انقطاع. فقد يروى الحديث مرفوعاً ولكن النقاد يكشفون عن وهم في رفعه, ويثبتون أن وقفه أصح, وقد يروى الحديث متصلاً, وإرساله أثبت وآكد, أو قد يروى متصلاً وهو في الحقيقة معضل أو منقطع.

4- جمع الشيوخ وبقاء اللفظ واحداً: فالأصل أن يوجد بعض الاختلاف في روايات الحديث الواحد, لتصرف الرواة في لفظ الحديث, دون المعنى, فإذا روى أحد من الرواة حديثاً واحداً عن عدد من الشيوخ ثم ساق اللفظ سياقاً واحداً, فإن هذا دليل على الوهم والخطأ, إلا أن يكون الراوي مبرزاً في الحفظ جداً. وممن وقع في هذا حماد بن سلمة بن دينار البصري.

5- جرح الراوي, وليس المقصود ذ1 وجود الراوي ا ـروج في الاسناد، فإن هذا ليس من علم العلل، لأن الاسناد به يكون ضعيفاً، وميدان العلل، الحديث الصحيح. وإنما المقصود أن يروي الثقة عن راوٍ مجروح، فيلتبس على الناس حال ا ـروح، فيكشف أمره عالم العلل. فمن المعلوم مثلاً أن مالكاً لا يروي إلا عن الثقة، ولكنه حدث عن عبد الكريم بن أبي أمية وهو متروك الحديث.

التأكد من خلو الحديث من علل المتن:

ومن أبرزها[50]:

1- إحالة معنى الحديث، إذا كان راويه غير عالم باللغة ولا بالنراد من اللفظ.

---

[50] المرجع السابق, ص156-163.

2- ما كانت علته تحريفاً في لفظ من ألفاظه، ومن أمثلته من حرف كلمة "نؤديه" فجعلها "نورثه" وبدل أن يجعل الحديث في صدقة الفطر، وهو كنا نؤديه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال:الجد.

3- ما كانت علته مخالفة روايه لمقتضاه، ومنه أحاديث أبي هريرة في المسح على الخفين، ضعفها مسلم وأحمد وغير واحد، وقال أحمد: أبو هريرة ينكر المسح على الخفين، فلا فلا يصح له فيه رواية.

4-ما كانت علته إدراج كلام آخر فيه، وهذه علة عَدها بعضهم ضرباً من ضروب الشذوذ في الحديث كما سبقت الاشارة إليه آنفاً.

5- ما كانت علته أنه لا يشبه كلام النبي صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما يشبه كلام القصاص.

ولعل التوقف أمام هذه العلل في السند والمتن، يجعلنا ندرك مدى أهمية التوثق من صحة الحديث وسبر غوره جيداً من قبل أهل الاختصاص، قبا أن يوضع بين أيدي العامة والمفتين والباحثين.

ومما نود أن نستدعي الانتباه إليه، أن بعض العلماء أشار إلى جملة من قواعد نقد المتن، ومن أوائل من تصدوا لهذا ابن قيم الجوزية في كتابه المنار المنيف، بل إنه تحدث عن هذه القواعد، لاعتبار الناظر في متون الأحاديث، يستطيع أن يحكم عليها استناداً لهذه القواعد (تسع عشرة قاعدة)، دون الرجوع إلى الأسانيد، ولكنه اشترط لذلك، معرفة السنن، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: "وسئلت: هل يمكن معرفة الحديث المضبوط بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ فهذا سؤال عظين القدر، وإنما َيعلَم ذلك من تضلّع في معرفة السنن الصحيحة، واختلطت بلحمه ودمه، وصار له فيها ملكة، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، وعرفة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهديه, فيما يأمر به، وبنهى عنه ويخبر عنه، ويدعو إليه ويحبه ويكرهه، ويشرعه للأمة، بحيث كأنه مخالط للرسول صلى الله عليه وسلم كواحد من أصحابه، فمثل هذا يعرف من أحوال الرسول الله صلى الله عليه وسلم – هديه وكلامه، وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز – ما لا يعرفه غيره. وهذا شأن كل متبع مع متبوعه، فإن للأخص به الحريص على تتبع أقواله وأفعاله من العلم ا، والتمييز بين ما يصح أن

ينسب إليه وما لا يصح، ما ليس لمن لا يكون كذلك، وهو شأن المقلدين مع أئمتها يعرفون أقوالهم، ونصوصهم ومذاهبهم"[51].

وقد أشار هو وغيره إلى بعض قواعد نقض المتن ومنها ركاكة ألفاظه، واشتماله على ا ازفة في الثواب والعقاب وغيرها.

الضابط الثاني: عرض السنة على القرآن

لقد سبق أنْ أشرنا إلى جذرية علاقة السنة بالقرآن، وهذا الأمر بات واضحاً، حتى صار الحديث فيه ضرباً من التكرار، وإنما نود أن نؤكد هنا على أن هذه العلاقة الجذرية بين شقي الوحي، ينبغي عدم تجاوزها، والغاية من تأكيدنا على أهمية عرض السنة على القرآن، أن نحرص على الوصول إلى أفضل الفهم وأحسنه للسنة، فربما كان لحديث مخصصاً ما عممه القرآن، وربما كان مفصلاً ما أجمله أو مقيداً ما أطلقه، أو موضحاً لمعنى من المعاني، وهذا كله يقربنا للفهم الصحيح للسنة؛ ولا يتوقف أمر عرض السنة على القرآن عند هذا الحد، بل يتجاوز إلى إمكانية النظر في صحة متن الحديث أو ضعفه، وقد كان تعارض الحديث مع القرآن كافياً لدى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لرده، فهذا عمر بن الخطاب رد حديث فاطمة بنت قيس، أن زوجها طلقها آخر تطليقة، ولم يجعل لها النبي صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى[52] ، فرده وقال: "لا ندع كتاب الله وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري حفظت أم نسيت"، أشار عمر بكتاب الله إلى الآية ﴿**لا تخرجوهن مِن بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفَاحِشةٍ مبينةٍ**﴾ (الطلاق: 1).

كما أن عائشة ردت حديث "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه[53]، لمخالفته لقوله تعالى ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزرَ أُخرى﴾ (الإسراء: 15).

---

[51] ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، حلب مكتب المطبوعات الإسلامية، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، المقدمة.

[52] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، 1480، ج2، ص1114.

[53] البخاري، صحيح البخاري، ط2، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت حديث 1286-1288, ج2، 79.

فمثل هذه النخالفة ينبغي أن تكون كافية في رد الحديث، في حال ثبوتا وعدم إمكانية الجمع أو التوفيق بين الآية والحديث، ذلك أن شِقي الوحي لا يمكن أن يتعارضا في النهاية وإن بدا ذلك في لحظة من اللحظات.

وما نود التحذير منه في هذا المقام التسرع والتوسع في دعوى تعارض الأحاديث مع الآيات، دون أن يكون لذلك أساس صحيح، كما فعل المعتزلة برد

الأحاديث الصحيحة المستفيضة، في أثبات الشفاعة في الآخرة للرسول صلى الله عليه وسلم وللأنبياء والملائكة وصالحي المؤمنين، بحجة أن هذا يتعارض مع القرآن الذي نفى شفاعة الشافعين، ومن قرأ القرآن ولم يجد فيه إلا نفي (الشفاعة الشركية) التي كان يعتقدها المشركون من العرب, والمحرفون من أصحاب الديانات الأخرى مثل قوله تعالى ﴿**ما لِلظالِمِين مِن حمِيمٍ ولا شفِيعٍ يطاع**﴾ (غافر: 18). وغير ذلك من الآيات كما أن القرآن أثبت الشفاعة بشرطين, أولهما, أن تكون بعد إذن الله للشافع أن يشفع ﴿**من ذا الذِي يشفع عِنده إِلا بِإِذْنِهِ**﴾ (البقرة: 255), وثانيهما أن تكون الشفاعة لأهل التوحيد ﴿**ولا يشفعونَ إِلا لِمن ارتضى**﴾ (الأنبياء: 28)[54].

الضابط الثالث: عرض السنة على السنة سنداً ومتناً

فكما أنه ينبغي عرض السنة على القرآن لأن ذلك يساهم في فهمها, ويساعد في التوثق من الحكم على الحديث, للعلاقة العضوية بين شقي الوحي, فإن عرض السنة على السنة من باب أولى, وما يتحدث عنه الباحثون من جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد يمثل جزءاً من هذا العرض وليس هو تماماً, ذلك أن جزءاً من مهمة جمع أحاديث الموضوع الواحد, رد متشا بها إلى محكمها, وحمل مطلقها على مقيدها, وتفسر عامها بخاصها, وبذلك يتضح المعنى المراد, ولا يضرب بعضها ببعض[55].

---

[54] القرضاوي, كيف نتعامل مع السنة, ص 153-155 بتصرف.

[55] المرجع السابق, ص105.

كما أن من غايات عرض السنة على بعضها, كشف علل الحديث من علل إسناد وعلل متن, كما أشرنا إليها سابقاً والإدراج, والاضطراب, والقلب, والتصحيف, والتحريف. ومن غاياته أيضاً التأكد من موافقة الرواية لما ورد في السنة من أحاديث أخرى من أحكام وأفهام وعدم معارضتها لها, ومن ثم تصحيح الرواية, وعدم الحكم عليها بالشذوذ.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يفعلون هذا فيما بينهم, فيعرضون رواي ـات بعضهم على بعض[56]. ومن لك ما ورد عن أبي ب ـكر بن عبد الرحمن

قال: **سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقص، يقول في قصصه :من أدرك الفجر جنباً فلا يصم، فذكرت ذلك لعبد الرحمن لن الحارث، فأنكر ذلك، فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه، حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما، فسألهما عبد الرحمن عن ذلك، قال: فكلتاهما قالت: كان تانبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم، ثم يصوم، قال: فانطلقنا حتى دخلنا على مروان والي المدينة في عهد معاوية, فذكر ذلك له عبد الرحمن, فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة فرددت عليه ما يقول, قال: فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله, قال: فذكر له عبد الرحمن, فقال أبو هريرة: أهما قالتهما لك؟ قال: نعم, قال: هما أعلم, ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن العباس, فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل, ولم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم قال فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك**[57].

فنحن نرى في هذا المقام كيف أسهمت رواية أمهات المؤمنين في تعديل رواية أبي هريرة, وما كان ذلك ليتضح لولا عرض السنة برواية أبي هريرة على السنة برواية أمهات المؤمنين.

أما على صعيد الفهم الصحيح للسنة في ضوء بعضها, فإننا إذا نظرنا إلى حديث البخاري, الذي رواه في كتاب المزارعة من صحيحه, عن أبي أمامة

---

[56] انظر د. الدميني، مسفر غرم الله, مقاييس نقد متون السنة، السعودية، الرياض: ط1، 1984 ص79-92.

[57] مسلم, **صحيح مسلم بشرح النووي**, كتاب الصيام, باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب, ج8, ص 220-222, رقم 1109.

الباهلي حين نظر إلى آلة حرث (محراث) فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل[58], نجد ظاهره يفيد كراهية الرسول للحرث والزراعة التي تفضي إلى ذل العاملين فيها, وقد حاول بعض المستشرقين استغلال هذا الحديث لتشويه موقف الإسلام من الزراعة, وهذا الظاهر يعارض نصوصاً صريحة صحيحة أخرى, منها ما رواه الشيخان وغيرهما: "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو يمة إلا

كان له به صدقة"[59], وغيره من النصوص. فأي عمل أفضل من هذا العمل, وأي حث على الزراعة أفضل من هذا الحث, كما أننا إذا نظرنا إلى الحديث الصحيح: "**إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر, ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد, سلط الله عليكم ذلاً لا ي عه حتى ترجعوا إلى دينكم**"[60]. يتضح لنا ذا الحديث أن المقصود بذلك الحديث (آلة المحراث) الإخلاد إلى الزراعة والدنيا والشؤون الخاصة وإهمال الواجبات ومنها الجهاد, وكل ذلك يؤدي إلى ذل الأمة[61].

هذا فضلاً عن أن عرض السنة بعضها على بعض, يساعد في إدراك جملة من خصائص التشريع, ومن أبرزها التدرج, ومراعاة الواقع ومعالجته بما يناسب, كما في أحاديث ادخار الأضحية وغيرها.

ومما يتعلق ذا الضابط المنهجي, أن نحذر من التوسع في رد بعض الأحاديث بدعوى معارضتها لأحاديث أخرى, تماماً كما حذرنا من التوسع في دعوى معارضة السنة للقرآن, ولا بد هنا من الإشارة إلى أهمية أصول الجمع والترجيح بين الروايات التي يظهر منها التعارض, وأن القاعدة العامة أن "إعمال النص أولى من إهماله, فإن كان الجمع والتوفيق ممكناً فالأخذ به أولى, وأوجه الجمع في العادة كثيرة, كحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد, وا مل على

---

[58] **صحيح البخاري**, كتاب الحرث والمزارعة, باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع, ج5, ص4, رقم2321.

[59] **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**, ط1, كتاب المساقاة, باب فضل الغرس والزرع, رقم 1001.

[60] **سنن أبي داود**, كتاب البيوع: باب في النهي عن العينة, ج3, ص740, رقم 3462.

[61] د. القرضاوي, كيف نتعامل مع السنة, ص 110- 114 بتصرف.

المفصل, وتعدد مواقف وأقوال رسول الله في المسألة الواحدة, إذا ثبت التكرار ولم يكن ثمة تعارض". على أننا نحذر أيضاً من التكلف في الجمع ولي أعناق النصوص. فإذا لم نتمكن من الجمع والتوفيق لجأنا بعدها إلى الترجيح.

الضابط الرابع: عرض السنة على الحقائق الكونية والتاريخية والعلمية

وهذا الضابط يكتسب أهميته من أن الحقائق التي نتحدث عنها اكتسبت وصف الحقيقة, ووصلت إلى درجة القطعية في الثبوت والتحقق, فإذا تـم عرض

السنة عليها وخالفتها مخالفةً لا مجال لدفعها, فإننا لانملك إلا أن نرد تلك الرواية وإن صح سندها. وأساس ذلك ضرورة التوافق في القراءَتين بين قراءة الكون وقراءة الوحي, فكلاهما يهدي إلى الإيمان ولا تعارض بينهما في النهاية".

ومن ذلك ما روي عن الشيخين في حديث الإسراء قوله: "ليلة أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم من مسجد الكعبة, أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام ..."[62]. وهذا يخالف ما هو معروف عند جميع المسلمين أن الإسراء كان بعد البعثة, لا يشك في ذلك أحد منهم, وأدلته أكثر من أن تحصى[63]. أما فيما يتعلق بحقائق الكون فيؤكد ما ذهبنا إليه ما أكده رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه, عندما ظنوا أن الشمس قد كسفت لموت إبراهيم إبن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال "إن الشمس والقمر من آيات الله, وأ ما ينخسفان لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته"[64]. ولذلك كان من الطبيعي أن يضعف ما ورد من رد الشمس لعلي وتأخير غرو ا ليدرك الإمام علي صلاة العصر, كما أشار لذلك صاحب المنار المنيف.

---

[62] مسلم, صحيح مسلم, كتاب الإيمان – باب الإسراء 148/1.

[63] الدميني, مقاييس نقد متون السنة, ص 184- 185. وانظر د. الإدلبي صلاح الدين, منهج نقد المتن عند علماء الحديث, دار الآفاق ط1, 1983, ص295.

[64] مسلم, صحيح مسلم, كتاب الكسوف, باب صلاة الكسوف, رقم 901.

ولا يقل عن هذا شأناً مخالفة بعض الروايات للحقائق التي أثبتها العلم ولم تعد قابلةً لنقض, ومن ذلك ما نسب إل عائشة رضي الله عنها من قولها: "كن نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشرفن للرجال في المساجد, فحرم الله عليهن المساجد, وسلطت عليهن الحيضة" رواه عبد الرزاق عن ابن مسعود بإسناد صحيح وعنده عن عائشة نحوه. وهذه الرواية عن عائشة مما لا يقال من قبل الرأي، ولذلك فقد يطلق عليها، أن لها حكم المرفوع، كما قال ابن حجر[65]. ولا يخفى مخالفة هذا لما أثبته الطب والعلم من ارتباط الحيض بطبيعة المرأة وخصائصها البيولوجية، بل إن عائشة رضي الله عنها روت أنه عندما سألها رسول الله في الحج "أنفستِ؟ قالت: نعم, قال: إن هذا شيئ كتبه الله على بنات آدم"[66].

على أنه ينبغي التنبيه هنا أيضاً على إمكانية حمل بعض الروايات على ا از لا على حقيقة اللفظ، ومن ثَم فلا داعي للتسرع في رد الرواية في أول وهلة رد أن يتبادر للذهن تعارضها مع شيئ من هذه الحقائق. ومن ذلك مثلاً "**حديث النيل والفرات وسيحون وجيحون من أنار الجنة**"[67]، حيث بادر بعضعم إلى رده، بحجة مخالفته للحقيقة والواقع إذ إن منابع هذه الأ ار معرفة لكل درس، فهي نابعة من الأرض وليست من الجنة.

"يقول ابن حزم معقباً على هذا الحديث، وحديث "**بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة**"[68]: "هذان الحديثان ليس على ما يظن أهل الجهل من أن الروضة مقتطعة من الجنة، وأن هذه الأ ار مهبطة من الجنة، هذا باطل وكذب، ثم ذكر ابن حزم أن معنى كون تلك الروضة من الجنة إنما هو لفضلها، وأن الصلاة فيها تؤدي إلى الجنة، وأن تلك الأ ار لبركتها أضيفت إلى الجنة ..." . ويقول: فوضح البرهان من القرآن ومن ضرورة الحس على أ ا ليست على ظاهرها.

---

[65] العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري 400/1.

[66] صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب الأمر بالنفساء إذا نفِسَت، ج1، ص400، رقم 294.

[67] **صحيح مسلم**، كتاب الجنة وصفها ونعيمها، رقم 5073.

[68] **صحيح البخاري**، كتاب الجمعة، رقم 1120.

هذا هو موقف ابن حزم المعروف بظاهريته وتمسكه بحرفية النصوص إلى حد الجمود، ومع هذا لم يسغ عنه أن تحمل هذه النصوص على ظواهرها، فإنما يظن ذلك أهل الجهل كما قال[69].

على أننا نحذر أيضاً من التكلف والتوسع في التأويل ا ازي بما لا يتحمله النص ولا تسعه اللغة. كتأويل السحور بمعنى الاستغفار في حديث تسحروا فإن في السحور بركة[70].

الضابط الخامس: عرض السنة على المقاصد

مما لم يعد خافياً على أحد، أن غاية الشريعة تحقيق مصلحة الإنسان وسعادته في الدارين، وقد كانت جملة أحكام الإسلام ونظمه، هادفة إلى جملة من الغايات والمقاصد، تمثلت فيما أشار إليه العلماء من الضروريات، والحاجيات

والتحسينات، التي يشكل الحفاظ على النفس والعقل والدين والمال والنسل محورهما جميعاً، إن جملة أحكام الإسلام وتشريعاته تكاد تتمحور حول هذه المقاصد التي تحقق مصلحة الإنسان، حتى قال أهل العلم: حيثما وجدت المصلحة فثما شرع الله. وهكذا فمن الطبيعي أن يكون فهم السنة، مقترباً بأكبر درجة ممكنة من تحقيق هذه المصلحة في ضوء تلك المقاصد، وفي ضوء فقه الأولويات الموازنات, ومراعاة المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في ضوء ذلك الفقه على أننا ننبه إلى ضرورة تقليب الأمر ودراسته جيداً في محاولة التقريب بين فهم النص والمصلحة، ذلك أن دراسة هذا الأمر تحتاج في كثير من الأحيان، إلى معرفة ما وراء الظواهر ودراسة المآلات، لأن الإنسان في مقام البحث عن المصلحة، ربما يغلب عليه التعجل والتسرع في قطف الثمار، فيسارع في اعتبار المصلحة في أمر ما، ويتكشف له بعد مدة من الزمن أن المصلحة كانت في غيره. ولعل جزءاً من الحل لهذا الإشكال، اللجوء إلى التفكير الجمعي، والاجتهاد المؤسسي، بعيداً عن الاجتهاد الفردي المتعجل، وهذا يتطلب بذل الجهد الكبير في إنضاج فقه الموازنات

---

[69] د.القرضاوي، **كيف نتعامل مع السنة**، ص171-189.

[70] المرجع السابق، ص171.

والأولويات وتأصيله، وبناء قواعده بشكل معاصر، يتلاءم مع تطورات هذا الزمان وواقعه.

وفي ضوء هذا الفهم المقاصدي، نستطيع أن نبين وجه ترجيحنا لفهم من قالوا بجواز إخراج صدقة الفطر بالقيمة، دون الوقوف عند حرفية الحديث. ذلك بأن الغاية من هذه الصدقة تحقيق مصلحة الفقير، والقول بجواز الإخراج بالقيمة أقرب لتحقيق تلك المصلحة. ولا سيما في ضوء اختلاف الظروف من بلد إلى آخر، وعدم توفر الأصناف الواردة في الحديث بكميات كافية في بعض البلدان الإسلامية، فضلاً عن مدى احتياج الفقير لتلك الأصناف من الأطعمة، وفي ضوء هذا السياق يمكننا أن نفهم أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم "الأئمة من قريش"71، فإن ظاهر هذا الحديث، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يريد حصر الإمامة العظمى في قريش، لكن الناظر في هذا الحديث في ضوء مقاصد الشريعة وتحقيق مصالح المسلمين، يفهم الحديث فهماً آخر، حيث إن الإمامة قيادة

للمسلمين في شتى منحي الحياة، ولا شك في أن الأكثر تحقيقاً لمصلحة المسلمين أن يتولى هذا الأمر من كان يمتلك الكفاءة والخبرة الكافية لذلك، سواء كان من قريش أو كان من غيرها. ولعل ذكر قريش في هذا المقام، إنما جاء لأن تركيز الكفاءة في ذلك الزمان فيهم أكثر من غيرهم، لموقعهم بين العرب وأثرهم آنذاك، أم اليوم فمن أين نميز القرشي من غيره؟ ثم كيف ستكون النظرة إلى النظام السياسي الإسلامي إذا بقي علماؤنا مصرين على الفهم الظاهري للحديث. إ ا عين التعصب للقبلية والقوم. وأين ذلك من الشورى، وحرية الإختيار والبيعة؟ وأين ذلك من تحقيق مقاصد الشريعة برعاية مصالح المسلمين؟ ولذلك قال الخوارج وطائفة من المعتزلة: "يجوز أن يكون الإمام غير قرشي، وإنما يستحق الإمامة من قام بالكتاب والسنة، سواء أكان عربياً أم عجمياً"72. وعليه فإن الإمامة للأكفأ، ويمكن اعتبار الإمامة لقريش شرطاً مرجحاً أو هامشياً، لكن ليس على حساب الكفاءة والقدرة وتحقيق مصلحة المسلمين.

---

71 الإمام أحمد، **المسند** ج192/3, 183. ج421/4, وانظر **فتح الباري**، ج13، ص113-119.

72 فتح الباري,ج13, ص118.

الضابط السادس: فهم السنة في سياقها الزمني الواقعي الذي وردت به

نخطئ كثيراً حين نحاول فهم السنة النبوية منبة عن السياق الذي وردت فيه, ســواء كان ذلك زمانياً أو واقعياً، ذلك أن مراعاة السياق الذي رويت خلاله الســنة، يسهم كثيراً في دقة توجيه البوصلة نحو الفهم الســليم للســنة، ومما يرتبط ـذا الأمر، الاطلاع على أسباب ورود الحديث، وهذا الأمر في غاية الأهمية بالنسبة إى الســنة، وبنفس المستوى من أهمية أســباب الـ ول بالنســبة إلى فهم الآيات، ومما يرتبط ـذا الأمر أيضاً مراعاة طبيعة الألفاظ الواردة في النصوص، ودلالاتا المفاهمية في الزمان الذي وردت به، ولهذا الأمر الأثر الكبير في حســن فهم النص وت يله المناسب في واقعنا المعاصر، وقد نبه الإمام الغزالي على تبدل الأسماء والمصطلحات بين زمان وأزمان فقال: "اعلم أن منشــأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشــرعية، تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها، ونقلها بالأغراض الفاســدة إلى معان غير ما أراد الســلف الصالح والقرن الأول، وهي

خمسة ألفاظ: الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة، فهذه أسام محمودة، والمتصفون ـا أرباب المناصب في الدين، ولكنها نقلت الآن إلى معان مذمومة، فصارت القلوب تنفر عن مذمة من يتصف بمعانيها، لشيوع إطلاق هذه الأسامي عليهم"[73]، ومما تجدر الاشارة إليه في هذا المقام تبدل مدلولات كلمة التصوير مثلاً، حيث يقع الكثيرون في الخطأ عندما يسحبون ما جاء من أحاديث في شأن التصوير، على التصوير الفوتوغرافي اليوم، مع أن المتأمل جيداً، يجد أن التصوير بالكاميرا لم يكن موجوداً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن ثَم فلا يدخل في دلالات النصوص الواردة في التصوير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كلمة التصوير كانت دلالاتا مباشرة على ما يسمى اليم بالنحت، وتصوير الأشياء مجسمة بنحتها، سواء من الحجر أو من الخشب أو غيره، فتسميه التصوير لتبدل دلالاته عبر الزمن نحتاً، لا ينفي حرمته، فيما يتعلق بتجسيم ما نفخت فيه الروح

---

[73] القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص182-183.

وتصويرها (أي نحتها). كما أنه لا يدخل التصوير الفوتوغرافي ضمن ذلك المفهوم ليأخذ حكمه.

يقول الشيخ محمد الغزالي – رحمه الله – وقد استند إلى هذا الضابط، في نظرته إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم في ولاية المرأة حيث قال: "وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع مع أنه صحيح سنداً ومتناً (يعني حديث ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) ولكن ما معناه؟ الدين وثني، والأسرة المالكة لا تعرف شورى، ولا تحترم رأياً مخالفاً، والعلاقات بين أفرادها بالغة السوء، قد يقتل الرجل أباه أو إخوته في سبيل مآربه والشعب خانع منقاد، وكان في الإمكان، وقد ا زمت الجيوش الفارسية وأخذت مساحة الدولة تتقلص، أن يتولى الأمر قائد عسكري يوقف سيل الهزائم، لكن الوثنية السياسية جعلت الأمة والدولة ميراثاً لفتاة لا تدري شيئاً، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب، في التعليق على هذا قال النبي الحكيم كلمته الصادقة، فكان وصفاً دقيقاً للأوضاع كلها. لول أن الأمر في فارس شورى ... لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة"[74]. وهذا

السبب الذي استند إليه الغزالي في فهمه للحديث، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قاله إخباراً عن الفرس، لم يكن متخيلاً أو افتراضياً. بل ورد ذكره في النص نفسه عن أبي بكرة قال: لمّا بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن أهل الفرس قد ملّكوا عليهم أهل كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة[75].

وهذا النظر في سبب الورود يسهم كثيراً في توضيح المقصود بالرواية وتصويب الفهم لها. ولعل الأمر يتضح أكثر إذا أشرنا إلى "اختلاف العلماء في مدلول حديث"الماء طهور لا ينجسه شيء"، فمنهم من رأى أن اماء طهور قليلاً كان أو كثيراً، ما لم تتغير أوصافه، ومنهم من رأى أنه ينجس بالنجاسة لإن كان قليلاً تغير أو لم يتغير، ولا تضره إن كان كثيراً إلا إذا تغير، والناظر في هذا الحديث وسبب وروده سينتفي عند مبرر الخلاف، ذلك أن أبا سعيد الخدري يقول: مررت بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ من بئر بضاعة، فقلت:

---

[74] محمد الغزالي، محمد، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق:ط4، 1989، ط48-49.

[75] انظر صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، رقم 4425، ج8، ص126.

أتتوضأ فيها وهي يطرح فيها ما يكره من النتن؟ فقال: الماء طهور لا ينجسه شيء[76]. وبئر بضاعة هذه كانت تقع في حدود الأرض، وأن السيول كانت تكسح الأقذار من الطرق والأفنية وتحملها وتلقيها فيها، وكان الماء لكثرته لا يؤثر فيه وقوع هذه الأشياء ولا يغيره[77].

الضابط السابع: حسن ت يل السنة على الواقع

من المعلوم أن مقتضى صلاحية القرآن والسنة لكل زمان ومكان، يترتب عليه تطور فهم النص تبعاً للواقع والزمان واختلاف الظروف، والقاعدة المشهورة لدى العلماء "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، إنما تنبني على تغير فهم النصوص وتطوره تبعاً للظروف والوقائع، مما يتيح سقفاً معرفياً للاحقين لم يتح مثله للسابقين، ومراعاة الواقع والظرف الذي يحياه الناس، ليس ضرباً مبتدعاً في التعامل مع السنة النبوية. فقد سبق ذا الصحابة رضوان الله عليهم، ومن ذلك

موقف كل من عثمان بن عفان من ضالة الإبل، حيث أمر بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها. وكذا علي بن أبي طالب، إلا أنه رأى التقاطها والإنفاق عليها من بيت المال، حتى إذا جاء ر ا أعطيت له[78]. وقد كان لهما هذان الموقفان رغم ي النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عنها، عن التقاطها، وقال: "**مالك ومالها؟ تدعها فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء، وتأكل الشجر** حتى **يجدها ر ا**"[79]. وما ذلك إلا لتغير الظروف والواقع بين وقت سؤال الرسول عنها وبين زمان عثمان وعلي.

ويدخل في هذا السياق ما بني من النصوص على عرف زمني كان قائماً في عصر النبوة، ثم تغير في عصرنا، وعلماء الفقه يعرفون في هذا الموضوع رأي الإمام أبي يوسف في الأصناف الربوية التي جاء ا الحديث النبوي "**البر بالبر، كيلاً بكيل، مثلاً** بمثل"، وكذلك الشعير، والتمر، والملح، أما الذهب والفضة

---

[76] سنن أبي داود: كتاب الطهارة باب ما جاء في بئر بضاعة، رقم 66، ج66، ص53.

[77] الخير آبادي، المنهج العلمي عند المحدثين، ص42-43.

[78] د.القرضاوي، كيف نتاعمل مع السنة، ص133-134.

[79] البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم باب الغضب في الموعظة، رقم 91، ج1، ص186.

فقال فيهما "وزناً بوزن" فأبو يوسف يرى أن اعتبار ما ذكر من الأصناف مكيلاً أو موزوناً بني على العرف، فإذا تغير العرف وأصبح التمر أو الملح مثلاً يباع بالوزن – كما في عصرنا – وجب العمل بما صار إليه العر فالجديد، فيجوز بيع التمر والملح مثلاً بالتمر والملح مزناً متساوياً وإن تفاوتا كيلاً"[80].

ومن بعد ذلك ما جاء في منع المرأة من السفر إلا ومعها محرم[81]، حيث إننا إذا أردنا أن نحسن تـ يل هذا النص على الواقع فإنه ينبغي علينا مراعاة التطور الذي حصل في واقع السفر وتنقل المرأة، وانعكاس ذلك على ما تشعر به المرلأة من الأمان، حيث بات بإمكان المرأة أن تسافر في وسائل المواصلات المتطورة، مع عشرات من الركاب، دون أن تخشى على نفسها شيئاً كثيراً، إذ يغلب على الظن في كثير من المواطن شعورها بالأمان، ويؤيد اعتبار هذه العلة في منعها من السفر فيما ورد من أحاديث، ما ورد في حديث عدي بن حاتم مرفوعاً عن البـخاري:حيث قال لعدي: "فإن كانت بك حياة لـ ين الظغينة ترحل من الحيرة

حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله"[82]. فنحن إذا أردنا أن نبتعد عن واقعنا المعاصر، ونمنع المرأة من كل سفر إلا مع زوج أو محرم، فسنحول بينها وبين العمل والدراسة وغير ذلك. ومثل هذا النظر إلى الواقع، يمكن أن يقال فيما يتعلق بادخار لحوم الأضاحي، أو النهي عنه، تبعاً لحال ا تمع من الفقر أو الغنى، وكذا في مقدار الدية، وإخراج زكاة الفطر كما أشرنا إليه سابقاً، وغير هذا الكثير الكثير. على أننا نود أن نؤكد في هذا المقام، أنه ليس المقصود بقولنا مراعاة الواقع، أن نلوي أعناق النصوص، ونحملها ما لا تحتمل، لنراعي واقعنا، وإنما المقصود إحسان فهم الواقع، وإحسان تـ يل النص عليه، بعد إحسان فهم النص أيضاً في ضوء القواعد المتبعة.

خلاصة البحث وتوصياته:

كان هذا البحث محاولة من الباحث لاستدعاء انتباه العلماء إلى خطورة ما تتعرض له السنة من خلل في منهج التعامل معها، مثل الفصل بين أجزاء الوحي

---

[80] د.القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص134.

[81] اللؤلؤ والمرجان، كتاب الحج: باب سفرة المرأة مع محرم، رقم 850.

[82] صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة، رقم 3595،ج6، ص610.

ومفرداته، والفصل بين قراءة السنة وقراءة الكون، والفصل بين السنة والرؤية الكلية الشمولية المقاصدية للشريعة الإسلامية، وعدم التمييز بين ما كان من السنة محلاً للتشريع، وما لم يكن، والتسرع في رد الأحاديث، وعدم استكمال شروط نقد الرواية، والفصل بين الفقه والأحاديث.

وقد دعا الباحث إلى ضرورة تجنب مظاهر الخلل آنفة الذكر، عند التعامل مع السنة المشرفة. واعتبر أن الاعتداءات المنهجية على السنة، في هذه الزمان لا تقل خطراً عن محاولات الوضع والدس والتحريف، التي تعرضت لها السنة في عصر الرواية.

وقد حاول الباحث أن يقدم رؤية منهجية للتعامل مع السنة النبوية، مقترحاً بعض الضوابط المنهجية، لتجاوز الخلل المنهجي في التعامل مع السنة النبوية، وذلك مثل التوثق من الحديث سنداً ومتناً وفق القواعد والشروط المحددة من قبل العلماء، وعرض السنة على القرآن الكرين، وعرض السنة على السنة سنداً ومتناً، وعرض السنة على الحقائق الكونية والتاريخية والعلمية، وعرض السنة على

المقاصد، وفهم السنة في سياقها الزمني الواقعي الذي وردت به، وحسن ت يل السنة على الواقع.

ويرى الباحث في ضوء بحثه هذا أن بقاء المنهجيات القائمة في زماننا هذا سيحيد بالسنة عن أداء دورها في البناء الفكري والمعرفي والحضاري للأمة، وأنه لا بد من التزام مناهج وضوابط تعيد للسنة دورها التوجيهي والبنائي المعرفي والحضاري في الأمة، وأن علماء السنة لا يستطيعون وحدهم النهوض ذا الدور، بل هم بأمس الحاجة إلى علماء آخرين من أصحاب التخصصات المختلفة. وقد حاول الباحث أن يشكل من الضوابط آنفة الذكر، إطاراً عاماً يدخل منه الباحثون إلى الحقول العرفية في السنة النبوية، لتتجاوز السنة بذلك الدور التشريعي، إلى بناء المعرفة والحضارة.

وبناءً عليه فإن الباحث يدعو إلى تواصل جهود علماء الأمة ومفكريها (من علماء السنة وغيرهم)، في محاولة الإجابة على ما طرح هذا البحث من قضايا وإشكالات، وإعادة قراءة السنة النبوية، والنظر في أثر العلوم الحديثة وتطورها، في

تطور فهمنا للسنة النبوية، والتوصل إلى جملة من علوم الكون التي توصل إلى مثلها علماء الغرب وغيرهم. ويدعو الباحث إلى مراجعة المناهج التعليمية في المدارس والجامعات، بما يكفي لاحياء الاهتمام بالسنة النبوية، لأداء الدور المنشود المشار إليه، ولا سيما برامج الدراسات العليا والخطط الأكاديمية. كما يدعم الباحث إلى الإهتمام بجملة من البحوث والدراسات المتعلقة بما أثاره هذا البحث، كمحاولات حصر ضوابط أخرى في التعامل مع السنة، وإعادة تصنيفها، والتوسع في الدراسات التطبيقية على هذه الضوابط، بلإضافة إلى الإهتمام الخاص بعلم العلل في الإسناد والمتن، والتركيز على نقد المتن والعلوم المتعلقة به، فضلاً عن إجراء الدراسات على أثر تطور العلوم، وتغيير الظروف زمانياً ومكانياً، على فهم السنة والتعامل معها.

والأمل كبير بأن يكون هذا البحث قد أسهم في إثارة القضايا المهمة المتعلقة بالسنة، وبالتأكيد ثمة كثير غيرها، يحتاج إلى مزيد إثارة واهتمام، وهكذا كان طريق العلم دائماً، زاخراً بالجهود المتواصلة من طلبة العلم والباحثين للوصول إلى أحسن الفهم.

نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي

نعمان بو قزة*

1- هل الظاهرية مذهب فكري أم مشروع ثقافي بديل؟

* طالب دكتوراه بجامعة باجي مختار – عنابة – الجزائر، ماجستير في اللسانيات وأستاذ مساعد بكلية الآداب واللغات بالجامعة.

ليس من الموضوعية في شيء أن يجاب عن هذا السؤال الملح والمشروع في الوقت نفسه إلاّ بعد عملية تحليلية للنظرية الظاهرية من خلال تفكيك البنية الفكرية الممثلة في آراء ابن حزم القرطبي الفقهية والأصولية والعقدية واللغوية، وهذه الآراء المشكلة لمنظومة معرفية متماسكة تستحق إعادة نقد وقراءة على ضوء المعطيات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تمثل السياق التاريخي الذي ظهرت فيه الحركة الظاهرية في الأندلس وبلاد المغرب. ثم إن محاولة فهم الأصول التي بنيت عليها الحزمية تفيدنا في استكشاف حقيقة هذا الحركة من حيث بعدها السياسي وخطورتا على الاتجاه الفكري السائد في ذلك الوقت.

نود في هذا المقام التأكيد على ملاحظة مهمة تخص تراث ابن حزم الذي لا يزال غير معروف أو مدروس بالقدر الكافي ولعل السبب الرئيس لهذا القصور راجع إلى مواقف لا تمت بصلة للموضوعية المتوخاة في دراسة التراث بكل مدارسه وآرائه وآفاقه. وإننا في هذه العجالة نحاول التأكيد على ما أكد عليه سلفنا وذلك بتسليط الأضواء على أهم الجوانب المتعلقة بالظاهرية الحزمية

كتيار فكري مشبع بالأصالة، ترك آثاراً لا يمكن نكرا ا في حضارة الأندلس وبلاد المغرب، وكمشروع واحد يبشر بالتجديد في مستويات معرفية، وإن كان مفتقراً لبعض الآيات والآداب المناسبة التي كثيراً ما يصادفنا عكسها ونحن نطرق أبواب الأفكار والمذاهب في بدايات تشكلها الأولى شرقاً وغرباً.

ونود أن نلمح للقارئ بأننا سننطلق من رؤية خاصة ترى في فكر ابن حزم وقراءته المتميزة للنص اعتماداً على سلطة اللغة ذاتا بديلاً فكرياً ومنهجياً يقف كلبنة أولى لمشروع ثقافي إسلامي منبته الأندلس وفروعه في البلاد الإسلامية، وهذا المشروع طبعاً – من وجهة نظر معرفية – يستهدف إحياء أصول الثقافة الإسلامية وإعادة الإعتبار لسلطان النص والعقل اللذين شوهتهما مشاريع ثقافية أخرى كانت تتغذى من الثقافة الغنوصية وبعض الاتجاهات التي لا تنفض يديها من الاعتماد على العرفان واكتناه الأسرار الربانية بل وتعطيل السنن الكونية والدعوة لعجز العقل من جهة وعدم الوثوق باللغة من جهة ثانية، وربما كانت

هذه الآراء هي السبب في انتشار الفساد والتبرير له اجتماعياً وسياسياً وعقدياً. ولقد كان عالمنا في خصامه لبعض الفقهاء بغض النظر عن اتجاهاته المذهبية يطمح لإعادة تأسيس الثقافة العربية الإسلامية على مبدأ أصيل فيها هو البيان الذي يعتمد على البرهان. والذي لا مشاحة فيه أن عناية ابن حزم بالمنطق الأرسطي هو جزء من عنايته بالبيان الذي يتأسس عليه نظرية وتطبيقاً منهج قراءة النصوص وتفسيرها واستنباط الأحكام التكليفية منها. وبالمثل كان إلحاحه في غير موضع في كتبه على ضرورة الالتزام بما يفهم من ظاهر اللفظ وما تتيحه إمكانيات اللغة من قدرات بيانية وأخرى أسلوبية صرخاً على البيان دون ضرورة التجاء للتأويل على ما في هذه الرؤية من إقصاء حاد لأصل بنيت عليه أطروحات مناقضة للظاهرة اللغوية ومن العلوم أن رفض التأويل على غير مقتضى اللسان العربي في النص يفضي ضرورة إلى إنكار المجاز غير المسوغ كظاهرة لغوية، مما يسهل على الظاهرة مهمة الرد على علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية خاصة، ورد كل أدلة الشيعة ورؤوس الأحزاب والفرق في الإمامة وتفاصيلها انطلاقاً من النص وحده.

كما أن السير وراء التأويل وفق هذه الرؤية يجعل قراءة النص خارجية، في حين يفترض من المجتهد أن ينطلق من النص نفسه وتركيبه ودلالات ألفاظه دون أن يتعب ذهنه في البحث عن الدلالات الخافية، وما يمكن أن يفهم بعد منطوق النص. والحقيقة أن منهج ابن حزم هذا المعتمد على البيان رأساً يتمشى مع طبيعة المعجزة القرآنية بوصفها دليلاً بيانياً أقامه صاحب المعجزة على العرب أهل البيان فتكون بذلك المعادلة متساوية الأبعاد ولو افترضنا طبيعة أخرى للنص المعجز لما كانت للمعجزة قيمة حين تخالف في جنسها وطبيعتها الهدف الذي أوجدت له.

إنه من الضرورة بمكان أن يقارن ابن حزم في ظاهريته هذه بالتيارات الفقهية والكلامية والفلسفية في زمانه ليتم الإدراك الواعي بتفوقه وجدية أطروحاته دون حاجة إلى مزايدات مبنية على مواقف ذاتية وأهواء مذهبية، ولسنا في حاجة إلى أن يقنع بعضنا بعضاً بأنها روافد رغم اختلافها، وربما تناقضاتنا تصب في النهر

الخالد ر الثقافة الاسلامية التي ندين لها بضرورة نقدها وغربلتها من جديد وتقديمها في ثو ا الأصيل بكل طاقاتا الخلاقة وأفكارها التجديدية للعالم في إطار أسلمة المعرفة.

وفي إطار هذا الموقف نؤكد على نقطة مهمة هي أن الدعوة الظّاهرية إن سمح لنا اعتبارها كذلك – اتجاه فكري نقدي لم يكن هدفه النيل من رموز فقهية معينة بقدر ما كان دعوة إلى تغيير الفكر العربي وتجديد رؤيته لأمهات القضايا التي تمس الناس في حياتم ومعادهم، كما يجب أن يفهم من حدة طبع رائد هذا الاتجاه غيرته على أصول الدين وطموحه الناجح لهدف نبيل. ولا أكون مبالغاً إذا قلت: إن الآراء الصائبة التي سادت عبر الزمن لم يكن لها خيار في استعمال لغة كلغة ابن حزم في كثير من الأحيان، فإن لم يكن "الجدال بالتي هي أحسن" سلاحها، كان السلطان موصلها لعقول الناس قبل قلو م.

ويمكننا أيضاً أن ندرس نشأة هذا المذهب وتطوره وآثاره العلمية والسياسية ومنهجه الأصولي دون حاجة منا إلى إدراجه ضمن قائمة المذاهب الأثرية والنصية التي تقبلها أهل الأندلس ولم يتقبلوا غيرها لأسباب لا يسمح

المقام بعرضها، واستبعادنا لهذه الحاجة مبني على تحول المنهج الظاهري من مجرد منهج أثري نصي إلى منهج لساني من طراز خاص تفكك به النصوص الدينية سواء أكانت إسلامية في الحوار الذي دار بين أساطين الفكر الفقهي كابن حزم والباجي مثلاً، أم اسلامية يهودية كنقد ابن حزم للكتاب المقدس في الفصل والرد على ابن التغريلة اليهودي، ورده كذلك وفق وجهة نظر ظاهرية على الفلاسفة والفرق الإسلامية. فلا غرو بعدئذٍ أن نعد حركته شمولية مبنية على منهج بياني برهاني واضح وضوح اللغة التي نزل ا الوحي، بل إن الظاهرية في التعامل مع النص وفق ما تتيحه إمكانات اللغة أضحت نزعة لدى الكثيرين، وقد كان المقريزي في مصر يكتب ذه الروح، كما اضطلع الصوفي الشعراني بحفظ كثير من آراء الظاهرية، في حين يكثر الفخر الرازي من إيراد التفسير الظاهري للآيات، وبالروح نفسِها راح ابن مضاء القرطبي ثائراً على نظرية العامل في النحو العربي،

وثورة ابن حزم على القياس والعلة وفروعها لا تفترق ثورتما كثيراً إلاّ في بعض الجزئيات التي يفرض اختلاف الموضوع حدوثها.

وسنحاول بعون الله مد الجسور للتعرف إلى بعض آراء ابن حزم المشكّلة امنحى تفكيره العلمي والمنهجي دون أن ندعي صحة ما ننسبه له فقد يكون انتصاراً له أو تجنياً عليه، وستكون أولى وقفاتنا مع نظريته في اكتساب المعرفة ثم نعرض لملامح منهجه العلمي التي تظهر عقلانيته المتزنة، وفي ضوئها نحدد موقفه من المنطق والفلسفة القياس، ثم نعرض لمفهوم الدليل وحجيته في النظرية الحزمية لنختم كلامنا بتحديد معالم الظاهرية الحزمية في ضوء مفهوم البيان القائم على البرهان.

2- نظرية المعرفة عند ابن حزم (الأصول والأبعاد)

يَعد ابن حزم الحسن مصدراً للمعرفة الإنسانية وسبيلاً موصلاً إلى النفس علماً أن العلاقة بينهما علاقة تأثر وتأثير، فإن عرض للنفس ما يشغلها عجزت الحواس عن أداء دورها المنوط ا[1]. ويلزم عند تعطيل دور الحواس تعرض

صاحبها للخطأ في إصدار الأحكام، فقد يعتريه هيجان الصراء فيجد الحلو مراً، ومن في عينه ابتداء نزول الماء فيرى خيالات لا أصل لها[2]. ولما كانت الأحكام الناتجة نسبية كان لا بد من الاستنجاد بالعقل الذي أعطاه ابن حزم مكانة لائقة بقيمة الذي كان البارئ رسمه ا دون أن يطلق له العنان مثلما فعل غيره في أن يتعرف ا هول الغائب، وليس أدل على ذلك من استنجاده به حين يعوزه الدليل النصي في رد أقوال أهل الكتاب فكثيرة هي الردود التي اختفى ا الفصل والتي بنيت رأساً على توجيه العقل والمنطق[3]. وقد غدا العقل ميزاناً يرفض به كل ما يعارض الحقائق الإسلامية في قصص الأنبياء ويطرحها على أ ا ترهات لا سند لها،

---

[1] ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحف احسان عباس، دار الحياة، بيروت، 1959، 55، 166.

[2] الفصل، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ، 06/1.

[3] الفصل، 105/1 و141/1.

ويشيد به في التقريب بقوله: ".... ومن كذب عقله فقد كذب شهادة الذي لولاه لم يعرف ربه وحصل في حال الجنون، ولم يحصل على حقيقة..."[4].

غير أنه يضع له حدوداً يجب أن لا يتعداها، فليس من واجبات العقل إيجاب شيء أو منعه، كما أنه ليس من خصوصياته تحسين أمر أو تقبيحه مثلما ذهب إلى ذلك المعتزلة، بل دوره يكمن في أن يفهم من الله ويقر بأنه يفعل ما يشاء، ولو شاء الله أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان له[5].

ويسلك ابن حزم مسلكاً مغيراً يكشف عن الدور التربوي الذي يقوم به العقل في توجيه وإرشاد الإنسن في معاشه ومعاده، فيه تستعمل الطاعات وتجتنب المعاصي، والعقل من نجى نفسه من عذاب النار، والدليل في ذلك قوله تعالى التوحيد ﴿ وَقَالُوا لَو كُنا َنسمَع أَو َنعقِلُ َما كُنا ِفي أَصحَابِ السعِيرِ﴾ (الملك: 10)، ثم يرفع شعاراً للعقل يجعل منه خضوعاً للحق بعد إدراكه مع سياسة الدنيا لتكون مزرعة للآخرة[6].

ومن العقلا ما لا يختلف عليه شخصان معافان من كل بلاء ومصدر هذا الاتفاق فطرة الانسان. وعلم نفسه على حد تعبير ابن حزم كعلم النفس أن

الجزء أقل من الكل وعدم اجتماع المتضادين وعدم ظهور جسم واحد في مكانين مختلفين[7]. في حين يرجع ابن حزم خطأ استعمال هذه القوة الفطرية عند العلماء إلى سببين: أحدهما يتمثل في طول وكثرة المقدمات إلى درجة يصعب فيها رد هذه المقدمات إلى البديهيات ككثرة الأعداد والأرقام في العمليات الحسابية، وثانيهما خروج العقل عن منهجه الموضوعي واستسلامه لـ وات النفي وإغراءات الهوى واتباع المتشا ات وعدم الخضوع للحقائق والميل إلى الرأي والتأوي الباطل[8].

ويهتم ابن حزم بقيمة الخبر المتواتر في إيجاب العلم والبلدان والعلماء والملوك والوقائع والتواليف، ولا يحتاج في ضوء هذا الموقف إلى دليل يدعم ما جاء

---

[4] التقريب، 177،178.
[5] الفصل، 199/5، والإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام، مصر، 28/10.
[6] ابن حزم، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار البعث، قسنطينة،1982، ص58، 59.
[7] ابن حزم، الفصل 5/1.
[8] أبو زهرة، ابن حزم، حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص152.

به الخبر، وإن ادعى مدع وجوب ذلك لزمه إثبات نسبه إلى أمه وأبيه وعشيرته[9]، وبعد أن يتبين اختلاف الناس في العدد الذي يتحقق به التواتر الخبري، وهذا اختلاف متهافت ليس له ما يبرره سوى ميول ذاتية لبعض الأحداث في حياة الأمة يجنح لضرورة الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب في الخبر المنقول، ولا يهم فيها العدد كثيراً فقد يكذب الكثير ويصدق الواحد[10]. والحق أن العلم الضروري لا يثبت إلا بالتواتر مع العدد، وفي ضوء ذلك نقرأ له،: "وقد يضطر الخبر الواحد إلى العلم بالصحة، إلاّ أن اضطراره ليس بمطرد ولا في كل وقت ولكن على قدر ما يتهيأ"[11].

3- ملامح المنهج العقلي والتفكير العلمي عند ابن حزم

في فكر ابن حزم بالاضافة إلى ما سبق ذكره تتأكد ملامح المنهج العقلي حين يدعو إلى احترام سنن الله في الكون وهي سنن لا يمكن خرقها إلا من الله عز وجل، فتغدو هذه السنن ثابتة مستقرة كأ ا صفات ذاتية جبلت عليها

المخلوقات في الكون الفسيح، ويظهر من قوله معللاً: "لأن من الصفات المحمولة في الوصف ما هو ذاتي به، لا يتوهم زواله إلاّ بفساد حامله وسقوط الاسم عنه، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت حلاً وبطل اسم الخمر عنها ..."[12].

وفي ضوء هذه السنن الكونية الظاهرة للإنسان عن طريق الحواس والعقل والتجربة والخبر لا يمكن التسليم بكثير من الخوارق التي نص عليها الكتاب المقدس في شأن اليهود، فهؤلاء السحرو الذين كلفهم فرعون بالتصدي لموسى عليه السلام استطاعوا تحويل ماء النهر إلى دم ونقل ضفادع الماء إلى أرض مصر لتملأها وترعب الناس، في الحقيقة لم يخرقوا نظم الكون بل موهوا على الناظرين

---

[9] ابن حزم، التقريب، 16 والأحكام 97/1،96.

[10] ابن حزم، الإحكام، 94/1، 96، 97.

[11] ابن حزم، الإحكام، 97/1، والتقريب، ص157.

[12] الفصل، 16/5.

واحتالوا عليهم، ووفق هذه الرؤيا التي لا تخلوا من نزوع إلى الظاهر يفسر ابن حزم كثيراً من نصوص التوراة التي حرفها اليهود[13].

وتظل النعجزة باعتبارها قيمة إلهية مرتبطة بالنبوة والرسالة فقط. وتبقى كلمة لا بد من ذكرها وهي أن ابن حزم كان نقلياً في مواضع لا يجوز فيها إلاّ ذاك وعقلياً في مقامات لا يمكن التفاهم فيها إلاّ بالركون إلى سلطان العقل، وقد أفصح هو ذاته عن هذا المبدأ في كتابه الأحكام[14]، ويمكن إجمال المواضع التي بدت فيها حواراته العقلية في مناقشته للسوفسطائية والفلاسفة والفرق الدينية والمذاهب الاسلامية في أصول عقائدها.

4- موافف ابن حزم من المنطق والفلسفة

يؤمن ابن حزم بجدوى المنطق وقيمته في سلم المعارف الإنسانية واعتباره سبيلاً برهانياً لثبوت التوحيد ومعرفة الشريعة، ويظهر ذلك في مقدمة كتابه

التقريب لحدود المنطق، إذ اعتبر المنطق وسيلة لفهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات وانتسا ا تحت الأحكام على حسب ذلك[15]، بل لا يستجيز الفتيا لمن لم يطلع على المنطق، ذلك أنه جاهل بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وأنتاجها النتائج التي يقوم ا البرهان، وإزاء هذا الموقف لا يغض الطرف عن العلاقة الحميمة بين المنطق والشريعة يقف ابن حزم صلباً معانداً لكل الهجمات التي حاولت النيل منه والتشهير به لاشتغاله بعلوم الأوائل.

---

13 الفصل، 155/1، وانظر سفر الخروج، الفصل 8،7، انظر رأي عبد الفتاح الغاوي، النبوة بين الفلسفة والتصوف، رسالة دكتوراه بكلية دار العلو ص206.

14 الإحكام، 17/1، وانظر تفرقة ابن حزم والواضحة بين السحر والمعجزة النبوية في المحلى 37/1،36. "السحر حيل وتغيل لا يحيل طبيعة أصلاً فقال تعالى ﴿ يخيل إليه من سحرهم أ ا تسعى﴾ فصح أ ا تخيلات لا حقيقة لها، ولو أحال الساحر طبيعة لكان لا فرق بينه وبين النبي، وهذا كفر ممن أجازه.

15 التقريب، ص90.

ولعله من الغريب أن يمتدح الفلسفة ويدافع عنها في بيئة اشتهرت بجوم الفقهاء على الفلسفة عامةً ودعاة المنطق خاصةً في إطار حملة منظمة، تحذر وتتهم كل متمنطق بتهمة التزندق كمرحلة أولى للإطاحة به، بل تزداد الغرابة حين يعتبر الفلسفة معناها وثمرتها طريقاً لإصلاح النفس وحسن سيرتها المؤدية إلى سلامتها في معادها وحسن سياساتها في حياتها[16].

5- نقد ابن حزم للقياس أصولياً

يرد ابن حزم في إطار وجهة نظر منهجية القياس في التفكير الأصولي، ذلك أن مدارس فقهية يمكن إدراجها تحت مدرسة كبرى تتأسس على الرأي في تطبيقاتها لآليات القياس كانت تؤلف بين عناصر مختلفة في طبائعها لا يمكن اعتبارها متوافقة رغم تشابهها، وهذا التشابه لا يمكن أن يتخذ مطية لسحب الأحكام الثابتة على ما لم يثبت في حكم نصاً، كما أن الظنية لا تنتفي عن التشريع الذي يستمد مرجعيته من الكتاب، وهذا الأخير قطعي لا مجال للتأويل فيه، ويمكننا إزاء هذه الرؤيا الحزمية أن َنعد هذا الموقف أساساً لنظرية خاصة في تاريخ الاجتهاد الاسلامي تستمد قوتها من المنهج الظاهري الذي يعتمد تفسير النصوص من ذاتها بعيداً عم مفاهيم الباطن والمعرفة البعدية والدلالات الخاصة، وما إلى ذلك من الآليات التي يتقرحها منهج التفسير بالرأي.

وفي إطار رفضه للقياس يرفض كذلك الاستدلال بالشاهد عن الغائب لخروجه عن بديهة العقل التي تقتضي بالتفرقة بين عالم الغيب والشهادة، كما ينكر على القائلين بقياس التمثيل أخذهم به، ذلك بأن هذا الموع لا يقوم على أسس مضبوطة، مما ينجم عنه الخطأ في الحكم رغم سعي الأصوليين إلى جعل العلة الجامعة بين الأصل والفرع وصفاً منضبطاً مطرداً غير مضطرب على جهة القطع[17]

ولعلنا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن ابن حزم في حركته الثورية تلك ضد القياس كان يستشعر ظهور ادعاء انصار القياس تصريحاً أو تضميناً غياب النص في

[16] الفصل, 94/1.

[17] محمد مفتاح، مجهول البيان، ص40.

نوازل لم يرد لها حكم في كلام الله أو سنة نبيه ﷺ، مما سيفسح ا ال لكثير من الأطراف في غياب المرجعية النصية لكي تحتال على الشريعة وتفرض آراءها تحليلاً وتحريماً توطؤاً في أحيان كثيرة مع رغبات ذاتية يجسدها فساد أخلاقي واجتماعي عاينه الرجل في البيئة الأندلسية المتميزة بخصوصيات اجتماعية وثقافية وسياسية.

ومن جهة ثانية لعله كان يرى في القياس الفقهي وأشكاله نوعاً من السفسطة والتحكم الضعيف، ذلك أن البحث عن العلة في الفرع والأصل تتم عند القياسيين باستقراء لا يمكن أن يكون تاماً برهانياً لذلك نجده ينكر على من لا يوجب اختلاف الحمم في حال افتراق السبه، مثلما يوجب استواءه في اجتماعه في قياس الشبه[18]. أما قياس العلة فغير معمول به أصلاً في الشريعة، وإن كان مستساغاً في الطبيعيات[19]، إلاّ أنه يجوز العمل به في الشريعة إذا نص النص نفسه على وجود العلة في الحكم.

ويحلو لنا ونحن نبسط رؤيته هذه على مائدة الحوار إن نعدها شكلاً من أشكال التوسيع والترخيص للناس في حياتم الدينية. إذ ليس للعقل وكل آلياته سلطان في التحريم أو التحليل، فيضحي كل شيء لم ينص فيه بحكم مباحاً

سهلاً للأخذ. وعاى ما في هذه الفكرة من وجاهة نقف متعجبين ممن ناصب ابن حزم العداء واتمه بالتعصب من حيث كان هذا الأخير ساعياً للتيسير على الناس، ولعل ابن حزم كان محقاً حين قال: "... وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر أزهد الناس في عالِمٍ أهلُه ... وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: لا يفقد النبي حرمته إلاّ في بلده".

6- مفهوم الدليل وحجيته في النظرية

لا بد ونحن نصف عناصر البنية الفكرية التي تؤطر فكر ابن حزم أن نتطرق ولو بشكل مجمل لمفهوم الدليل الذي يعرفه بكونه أمراً مأخوذاً من النص

[18] التقريب، ص173.

[19] المرجع السابق، ص169.

أو الإجماع، إذ هو محصل منهما مدرك من دلالتهما، وليس الدليل باعتباره مصدر استنباط حملاً على النص أو الإجماع عنده عن طريق النظر في العلل، بل هو أمر مأخوذ من النص نفسِه، ولهذا تنتفي التسوية بين الدليل المؤسس على النص عند ابن حزم ومفهوم القياس عند القائمين به.

6- أ – أشكال الدليل

يبين ابن حزم انقسام الدليل إلى أقسام أهمها:

6 – أ – 1 – اشتمال النص على مقدمتين دون التنصص على النتيجة التي يكون استخراجها دليلاً، والأكيد في هذا الأنموذج أن الحاصل ليس قياساً لفرع على أصل لعلة جامعة بينهما سواء نص النص على العلة أم لم ينص عليها.

6 – أ – 2 – تنفيذ عموم فعل الشرط، مثل قوله تعالى التوحيد ﴿ إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ والشرط هنا يقتضي أن كل من يغفر له الله شركاً كان أم غيره.

6 – أ – 3 – تضمن المعنى الذي يحمله اللفظ في ذاته نفي معنى آخر لا يجوز اجتماعه مع معنى اللفظ المقصود كتضمن لفظة أف في قوله تعالى﴿ فلا تقل لهما أف﴾ (الإسراء: 23) معنى النهي عن النهر والضرب واستحالة اجتماع هذين المعنيين مع معنى الإحسان لهما والتقرب إليهما.

6 – أ – 4 – أما الشكل الرابع فيتمثل في عدم التنصيص على حكم الشيء

الذي إما أن يكون حراماً بالنص وحكم الإثم في الفعل، وإما أن يكون فرضاً بالنص فيأثم التارك له، وإما أن يكون مباحاً إذا لم ينص على أحد الحكمين السابقين، والحقيقة أن هذا النوع أدخل في باب الاستصحاب عند الظاهرية وسنعرض له في محلّه[20].

وربما يتبادر إلى الأذهان سؤال عن جدوى استقلالية الدليل كمصدر رابع في التفكير الظاهري رغم كونه نتاج النظر في النص ذاته، والجواب أن ابن

[20] **الإحكام** في **أصول الأحكام**، 106/50.

حزم ينكر التأويل البعيد ويحرص على الدلالة الظاهرة للنص، لما كانت هذه الصور ممثلة بما تضمنته ودلالات الألفاظ من معان تأخذ بالتأمل، وليست أخذاً بظاهر اللفظ وإن كانت متفرعة ومشتقة عنه وهو السبب المباشر لإخراجها مستقلة عن سائر الأدلة[21].

والحقيقة أن ما ذكر آنفاً من أقسام إضافة إلى أنواع أخرى هي أرب ما تكون للبراهين المنطقية التي تعكس صدى المنطق في دراسات ابن حزم للشريعة من جهة، وترتبط بالنص القرآني والحديث النبوي من جهة ثانية، في حين يقدم الإجماع عند الظاهرية أشكالاً أخرى للدليل أهمها استصحاب الحال. وأقل ما قيل وإجماعهم على ترك قولة ما وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء.

وخلاصة هذه الأدلة مبسوطة في كتاب الأحكام كما تناولها غير أصولي موافقاً لأصول الظاهرية أو مخالفاً لهم، غير أن ما يهم في هذه الأدلة كلها موقف ابن حزم من الاستصحاب الذي يعرفه بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل عنها على التغيير[22]، فيكون هذا المصدر بدوره مؤسساً على النص وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية[23]. ويبدو أن أغلب المتكلمين ينكرون حجيته في الشرعيات دون الحسيات التي أجرى الله فيها العادة بالاستصحاب، في حين يثبته الظاهرية والشافعية والمالكية[24].

إن استصحاب الحال عند ابن حزم تعبير عن عدم مراوحة الحكم الشرعي لنص المستدل به عليه فهو يدور معه وجوداً أو عدماً، فإن وجد النص وجد الحكم بالحل أو الحرمة، وإن لم يوجد فهو على الإباحة نزولاً عند قوله تعالى ﴿ ولكم في الأرض مستقر ومتاعٌ إلى حين﴾.

7- ظاهرية ابن حزم في ضوء مفهوم البيان

يصر ابن حزم على وجوب وضوح المعنى في الكلمة والجملة على حد سواء، غير أن المعنى الظاهر للكلمة كما يعده ابن حزم وما يجب أن نفهمه نحن

---

[21] محمد أبو زهرة، **ابن حزم**، ص404.

[22] **الإحكام**، م/590.

[23] وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، لبنان، دمشق، 20-860.

[24] **الإحكام**، 590/50 والشوكاني، إرشاد الفحول، مطبعة صبيح، 1349هـ، ص208.

ليس المعنى الذي تستقبله الأذن المشتتة غير المنتبهة والتي تجعله بعيداً عن الدقة قريباً من الغموض، إنما المعنى المقصود هو المرتبط بالفهم العميق لمبدأ اللغة، لذلك انشغل ابن حزم في مشروعه البياني بالوضوح اللغوي في إطار التعريفات. والمعرفة كلها فقهاً أم أصولاً أم فلسفة مبنية على التعريف[25].ويمكننا بعد الاطلاع على عمل ابن حزم في هذا الموضوع من الموضوع المذكور سلفاً تبيان رؤيته البيانية القائمة على تحليل الألفاظ وتمييز معانيها منعاً لأي خلط أو التباس أو إ ام، ثم إن مهمة المفسر للنصوص أن يقتصر على استخلاص معاني الكلمات والعلاقات بينها بغية تتبعها بوصفها قواعد يمكن مارستها على نحو عملي مترابط، وتتبدى الرؤية الحزمية الحرفية بإلغاء الثنائية القائمة بين المعاني العامة والخاصة فيبطل بذلك التمييز بين المراد والظاهر كنتيجة لإنشاء المعادلة بين العام والخاص، فاللغة أولاً وأخيراً ليست لغزاً من الألغاز المبهمة،كما أن هذا الموقف هو أصلح دعوة إلى نظرية يمكن أن نسميها بنظرية العموم[26].والمتفحص لأعماله من جهة ثانية يكتشف مدى عمومية هذه الرؤية وتحولها إلى منهج قراءة في معارف متعددة فهذه الظاهرية البيانية تلوح في

عمله الفقهي والأصولي، كما تبرز في وضوح في حواره مع اليهود والنصارى في الرد على ابن النغريلة وكتاب الفصل، كما تتأكد نظرياً في الأحكام وكتابه التقريب ناهيك عن رسالة إبطال القياس والاستحسان.

لقد استطاع ابن حزم أن يقيم مذهبه البياني في جميع المسائل الكلامية وأن يطبق أصول منهجه القائم على البعد اللساني تطبيقاً بارعاً في حجة مبسوطة لم تعرض بكيفية دقيقة – فيما نعلم – إلاّ عنده، ولقد لخص منهجه البياني هذا بقوله: "إن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره

[25] الإحكام 35/1.

[26]

2- Armaldez grammaire et theologie chez Ibn Hazem decordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pense musulmane, Paris 133.–1956, P130

البتة إلاّ أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس، على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه ذلك النص أو الاجماع أو الضرورة، لأن كلام الله تعالى أو أخباره وأموامره لا تختلف. والإجماع لا يأتي إلا بحق والله تعالى لا يقول إلا الحق، وكل ما أبطله برهان ضروري فليس بحق"[27]. ثم إن الرجوع إلى النص بوصفه مصدراً للمعرفة الدينية بكل فروعها إنما يعتمد رأساً على الدلالة اللغوية ومبدأ المواضعة خاصة، ولا يمكن لأحد تحت غطاء التأويل وباسم ا از أن يحيل الألفاظ عن دلالاتا إلا بنص جلي أو إجماع معلوم، لذلك سيكون هذا الطريق المسلك الوحيد للوصول إلى الحقيقة الشرعية المشفوعة بالبرهان العقلي والمزود بحجية ضرورات الحس[28].

ثم إن الرجوع إلى ظاهر النص ليس بالأمر الهين كما يبدو لبعضهم؛ فليس الظاهر مجرد قشرة خارجية يمكن لمسها أو اقتلاعها، إنما الحقيقة تتعلق بإعادة تركيب للغة التي نزل ا الوحي وخوطب ا الناس، وهي في نظر ابن حزم المسؤول الوحيد عن تفسير الفكر الإسلامي الذي يستمد سلطانه من الوحي الإلهي، وهذا الأخير يجد قوته في البرهان من خلال بلاغتها ووضوحها وبيان دلالاتا.

أخيراً يمكننا وبدون مبالغة القول أن ابن حزم قد أدرك طبيعة المأزق الذي وقعت فيه الأمة في زمنه وقد كان مأزقاً خطيراً يهدد الحضارة الإسلامية في عمق وجودها، وكان من اللزم القيام بثورة فكرية تجديدية مَبدَؤها نقد الأصول بتأصيلها وطرح ما نتج من خيارات خاطئة ما زالت حضارتنا أسيرة لها إلى اليوم.

[27] الفصل، 133/20.

[28] المرجع السابق، 30/30.

أبعاد النظام المعرفي ومستوياته

وليد منير*

لا بد أن تطرح كل أيديولوجيا نظامها المعرفي الخاص ا حيث تمثل مقولاتنا شبكة تفسيرية واضحة تدعم القدرة على الفهم الشمولي والفعل المؤثر في آن. بيد أننا نذهب إلى أن النظام المعرفي في الإسلام لا ينبثق من أيديولوجيا سابقة لأن كل أيديولوجيا لا تخلو – بقدر ما – من يزييف نسبي للوقعي إذ تتبنى، عن عمد، زاوية محددة للنظر يفضي تغليبها على زوايا النظر الأخرى إلى اعتبار الجزء المرئي من الحقيقة بمثابة الحقيقة كلها. وهنا يكمن الاختلاف الأساسي بين الأيديولوجيا والعلم.

ينبع النظام المعرفي في الإسلام من تحاور المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم "التوحيد" وتتمثل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف: الله، الكون، الإنسان. ويعلن هذا التفاعل الزمني عن نفسه بصور شتى في النص الذي يعد مرجعاً مهيمناً على ما سواه، إذ يمتلك فضاءً واسعاً من الاستجابات المرنة لأفعال التاريخ التي تعثر بدورها على مفهوماتنا الكبرى ووظائفها المتجددة في النص، وبه، وعبر امتداداته.

وإذا كان العلم هو الضد المباشر للأيديولوجيا، فإن النص، هنا، لا يعني – في جوهره – العلم كما نعرفه أو نعرفه، ولكنه يعني فضاء القيم الثابتة التي تشمل وقائع العلم بعد تجريدها من تعارضاتنا المتحولة ومن تبدياتنا الجزئية بحيث

* دكتوراة في النقد الأدبي من أكاديمية الفنون المصرية، 1990م. يعمل حالياً مدرساً للأدب العربي والمسرح في جامعة حلوان.

تصبح النتائج الأخيرة للوقائع العملية إشارات إلى الحقيقة الكلية التي تمثلها هذه القيم الثابتة. لذلك نستطيع أن نقول إن العلم يبدأ من نقطة تقع المعرفة وراءها.

ولما كان العلم هو تاريخ الخطأ المصوب كما يقول باشلار، فإن المعرفة – وفقاً للمفهوم الإسلامي عنها – هي المدى الذي تلوح في أقصاه جملة التصويبات التي تشكل الحقيقة الأخيرة للمعنى. وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكوناً من أربعة أبعاد هي: الوحي، الكون، العقل الإنساني، التاريخ. تناظر هذه الأبعاد مستويات أربعة تمثل تدرجات الفعل، وتعبر عن دور الممارسة في نظرية المعرفة هي: الوعي، والمادة، والتفسير والتأويل، والحدث في الزمان والمكان.

إنّ المعرفة سبيل إلى التعارف، والتعارف سبيل إلى الفعل، والفعل سبيل إلى التقويم. هكذا يكون الله تعالى مصدرَ جميع التسلسلات على هذا النحو:
الله – فعل الله – الكون الوسيط – معرفة فعل الله – تعارف الذوات المدركة – فعل الذوات المدركة – تقويم هذا الفعل بواسطة الله.

يقول تعالى:﴿ سَيرِيكُم آيَاتِهِ فَتَعرِفُونَهَا ﴾ (النمل: 93).

ويقول:﴿ وَجَعَلْنَاكُم شعوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجرات: 13).

ويقول:﴿ وَسَيَرَى اللّه عَمَلَكُم ﴾ (التوبة: 94).

تعني نظرية المعرفة – يتبعاً للتعريف الإصطلاحي الفلسفي – البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك أو بين العارف والمعروف[1]. وإذا كان على النظرية المادية في المعرفة أن تشرح منشأ الفكر انطلاقاً من حركة المادة، وأن تدرس تطورها من أشكال

الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية[2] فإن النظرية المثالية في المعرفة تربأ بنفسها أن تشرح منشأ المادة انطلاقاً من حركة الفكر، وأن تدرس مغزى تنوعها

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص478.

[2] روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ت: إبراهيم فريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، بدون تاريخ، ص52.

وقيمة تحولاتنا بما يربط تاريخ انعكاساتنا بمصدر انعكاساتنا، ويرد التقدم في إدراكها إلى تكشف الوحدة الأصلية عن نفسها عبر مزيد من الحوار الثنائي بين الغقل والتاريخ.

هنا يصبح الديالكتيك هو الواقع الذي يتقدم في معرفة مصدره، وهو ينطوي على حركة العالم وحركة الفكر معاً، ولا ينطوي، فقط كما يقول هيجل، على الفكرة إذ تنمي ذاتنا، بل ينطوي، كذلك وبالقدر نفسه، على تحاور إمكانات هذا النمو في اتجاهات مختلفة وأرجحية بعض هذه الإمكانات على بعضها الآخر، بما يدل على حرية اختيار أصلي لدى مبدع تفارق كينونته صيرورة الأشياء فيما تؤصل هذه الصيرورة، أيضاً، بدءًا من إرادتنا في المقابلة بين الواحدة والكثرة وبين الثبات والتحول. وموضوعات الطبيعة – في هذه الحال – انعكاس لهذه المقابلة في الإدراك الإنساني. أما الممارسة فهي انفتاح الكائن الإنساني على المغزى المستمر لهذا المفارقة من خلال وظيفته التاريخية التي تسعى إلى ربط النسبي بالمطلق عبر الفعل السياسي / الاجتماعي / الأخلاقي.

إن اكتشاف المبدأ الأصلي الذي يقف واء كل الأحداث والأفعال في الوجود، والانتماء إلى هذا المبدأ بوصفه قيمةً وواقعةً معاً، هو نقطة الانطلاق الأولى في مجال المعرقة الحقة، المعرفة الكلية التي تتدرج، بعد ذلك هبوطاً إلى تفسير الأشياء في مستوياتنا المختلفة فيما تنتهي هذه الأشياء جميعاً إليها في صعودها نحو مكمن انبثاقها. لذلك كانت الميتافيزيقيا – حسب تعبير وايتهد – نزعة عقلية على نقيض ما يتصور بعضهم، لأن الإيمان بالعقل ثقة بالطبائع القصوى للأشياء التي تتالف وتنسجم على نحو تستبعد معه العشوائية[3].

[3] د. محمود رجب، الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، 1987، ص300.

هكذا ارتبط الإيمان بالعقل دائماً في نظرية المعرفة الإسلامية. :﴿ أفلا تعقلون ثم ارتبط العقل بالعلم حيث قال تعالى:﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت:43). ولعل إحدى الخصائص المفردة للنظام المعرفي الإسلامي بين الأنظمة المعرفية الأخرى تكمن في انعدام التضاد بين العلمي والميتافيزيقي على نحو لافت. استبعد (بيكون) الميتافيزيقا لصالح العلم، واستبعد (برجسون) العلم لصالح الميتافيزيقا، واستبعد (ماركس) الميتافيزيقا والعلم كليهما لصالح النسان. بيد أن النتائج الطارفة للنسبية وفيزياء الكم ونظريات الوتر تشير إلى أن الواقع ما فوق الواقع يمثلان حقلاً واحداً من حقول الإدراك. وهذا الحقل الواحد تذوب فيه المسافة بين المرئي واللامرئي والمحسوس واللامحسوس، والمادي واللامادي، هو ما أكد مصداقية النظام المعرفي الإسلامي منذ وقت مبكر.

يؤدي هذا التصور إلى أن الواقع ينطوي في حناياه على إمكانيات خفية يمكن للإنسان تفجيرها، ومن ثم يسعه أن يرتفع بالواقع إلى مستوى النوذج. والـ وع الطوبوي – تأسيساً على ذلك – لا يعني شكلاً من أشكال الحلم بقدر ما يعني قدرة كامنة من شأ ا أن تعيد تركيب الواقع تركيباً جديداً وفقاً لمنهج معين وإجراءات معينة. وبذلك يتحدد دور الممارسة في النظام المعرفي، إذ يصبح للإنسان المسلم وظيفة تاريخية تسعى إلى وصل الفعل الإنساني بالقيم الصادرة عن المطلق، أي أ ا تسعى من خلال وجودها في قلب التاريخ إلى مجاوزة التاريخ ذاته.

يمتلك الإسلام، إذن، نظاماً معرفياً خاصاً به. وهذا النظام المعرفي هو الذي يؤسس خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حدٍ سواء، بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى. ونحن نجد أهم تفصيلات هذا النظام المعرفي في النص القرآني الذي يمثل مستوى يتلوه مستوى آخر مكون من:

الحديث القدسي والحديث النبوي. ويشكل المستويان مهاداً ثابت الدعائم لبنية النظام المعرفي الإسلامي ذي الأبعاد الأربعة في تناظرها مع المستويات الأربعة الممثلة للتفاعل الكوني بين العقل والتاريخ.

بين أن محتوى المعرفية الإسلامية ذاته – تأسيساً على المستويين الكونين للنص العقيدي الكلي – يتشكل في مادته، كما يقول الجابري، من البيان، والبرهان، والعرفان (وذلك فيما يخص المنظومة الفكرية بالطبع، لا المنظومة التشريعية، إذ إن الأخيرة لها مصدر واحد هو الوحي المنـزّل). وتجانس هذه التشكيلات الثلاثة للمحتوى المعرفي لا ينفي تمايزها كما أن تمايزها لا ينفي تجانسها: فالتجانس نابع من المهاد المرجعي الواحد، ولكن التمايز نابع من اختلاف المنهجية والإجراء، أي من اختلاف المنظور والمعالجة، فمناهج علوم الدين واجراءاتا تختلف عن نظائرها في علم الكلام، كما أن علم التصوف يختلف في مقارباته الإشراقية للحقيقة عن علوم القرآن وعلم الكلام معاً.

فالبيان يقوم على الاستقبال للنص، والبرهان يقوم على الاستدلال مع النص، والعرفان يقوم على استشراف ما وراء النص.

- ودليل البيان قوله تعالى: :﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيكَ الذكْرَ لِتَبينَ لِلناسِ مَا نزلَ إِلَيهم ﴾ (النحل: 44).

- ودليل البرهان قوله تعالى: :﴿ أن تَقُوموا لِلهِ مَثْنى وَفُرَادَى ثُم تَتفَكروا ﴾ (سبأ: 46).

- وقوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ يبين اللّه لَكُم الآيَاتِ لَعَلكُم تَتفَكرونَ ﴾ (البقرة: 219).

- ودليل العرفان قوله تعالى: ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيتاً فَأَحيَينَاه وَجَعَلْنَا لَه نوراً يَمشِي بِهِ فِي الناسِ كَمَن مثَلُه فِي الظلُمَاتِ لَيسَ بِخَارِجٍ منهَا﴾ (الأنعام :122).

قيل: نور المعرفة بالله عن بالله في الله.

- وقوله تعالى: ﴿ وَالسابِقُونَ السابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمقَربونَ ﴾ (الواقعة: 10-11).

قيل: السابقون إلى الله بحبه لهم وحبهم له، لذلك وقع عليها التكرار، وإنما سبق حبه تعالى لعبده حب عبده له فعلمه ما لم يكن يعلم، وذلك معنى قوله سبحانه:﴿ ؤ وعن عبد الواحد بن زيد قال: "سألت الحسن عن علم الباطن فقال: سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن فقال:

سألت رسول الله عن علم الباطن فقال: سألت جبريل عن علم الباطن فقال: سألت الله عز وجل عن علم الباطن فقال: هو سر من سري، أجعله في قلب عبدي، لا يقف عليه أحد من خلقي" (ذكره الإمام أبو بكر محمد الكلاباذي في العرف لمذهب التصوف).

عن طريق التكامل، إذن، بين النص والعقل والذوق تتشبع العلاقة بين الوحي والكون، وبين الوعي والمادة، ويأتي الفعل الإنساني في التاريخ حافزاً على استنهاض هذا التاريخ نحو أفق ترتبط فيه المعرفة بالقيم. وسوف تؤكد ذلك الارتباط المنشود كل التفسيرات والتأويلات الراجعة لسلسلة الأحداث المشهودة في الزمان والمكان، حيث تدلل كل النتائج على أن التنكر لروح القوانين الإلهية قد أفضى بالعالم، عبر دورات العصور المتكررة، إلى مآسٍ فادحة لا يزال الإنسان يدفع ثمنها الباهظ ويكتوي بآثارها ليل نهار ﴿ وَمَن أَظْلَم مِمن ذُكرَ بِآيَاتِ رَبِهِ فَأَعرَضَ عَنهَا ﴾ (الكهف: 57).

وآيات الله تعالى، على مستوى الوحي ومستوى الكون معاً، هي المثال الحي للربط بين المعرفة والقيمة في المنظور الإسلامي، فالمعرفة بدون القيمة اعتداء على الحياة، والقيمة بدون المعرفة تعطيل للنمو. ولأن الله تعالى أراد النمو قريناً للحياة، وأراد الحياة دافعاً للنمو، فقد جعل كلاً منهما رهناً بالآخر ﴿ أَلَم تَرَوا أَن اللَهَ سَخرَ لَكُم ما فِي السمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرضِ وَأَسبَغَ عَلَيكُم نِعَمَه ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان:20). فلولا أن أراد للحياة النمو ما سخر للإنسان الكون كله، ولولا أن أراد للإنسان الحياة ما أسبغ عليه ظاهر نعمه وباطنها. وإنما أراد بظاهر النعم مصادر السعادة الحسية من طعام وشراب ومسكن ونكاح وسائر وسائل التيسير والراحة والمتعة، وأراد بباطن النعم العقل والروح وسائر الملكات والمواهب الخفية.

والمعرفة التي يولدها الإنسان تأتي من تعامل هذه النعم الباطنة الموهوبة مع الكون بما فيه، وتفاعلها معه، بغرض إنماء الحياة وتطويرها إلى الأفضل والأجمل حساً ومعنى بما يوافق قيم الله في الحياة. ولا مصدر لهذا القيم الإلهية سوى الوحي ما لا مصدر للمعرفة التي يولدها الإنسان سوى الكون بوصفه في

الكون مشروطاً بمعرفة السياق القيمي لهذا الفعل واتباعه. الوحي، إذن، منظم ى الفعل الإنساني في الكون، ومحدد لغائيته. من هنا، فلا فصل في النظام المعرفي الإسلامي للوحي عن معرفة الإنسان وممارسته لفاعلية هذه المعرفة.

يتمحور التشكيل الأول (البيان)، في المعرفة الإسلامية، حول تأسيس العلاقة المحورية بين المعرفة – والقيمة –والممارسة، على أن يقدنم التشكيل الثاني (البرهان) إسهامات طويلة في تفسير منشأ المادة من حركة الفكر، ويتطور هذا التفسير ليشمل في مجمله تحديد وتأويل العلاقة بين المطلق والتاريخ، وماهية الفعل الإنساني، وطبيعة الوجود والمصير، ووظيفة العقل والصلة بينه وبين النص، وكيفية انعكاس الحقيقة على مرآة اللغة والفكر.

أما التشكيل الثالث (العرفان) فيقدم فلسفة حدسية وكشفية وإشراقية للحقيقة، فيفتح النص على ثراء التأويل الدلالي من ناحية ويقاوم تحول المبدأ الروحي الأول إلى مؤسسة سياسية تحتكر تفسيراً واحداً لسلطة القائم بالنص من أجل تكريس مصالحها الدنيوية من ناحية أخرى.

كان تكامل التشكيلات الثلاثة في المعرفية الإسلامية وتفاعلها، على المستوى النظري، هو مصدر الإمكانية لزخم المنظور المعرفي الإسلامي، في اعتقادي، واستمرار تجدده وحيويته وتأثيره. ولكن الاعتراك الماثل بين هذه التشكيلات، على مستوى الواقع التاريخي العملي، هو ما حرمنا، في ظروف كثيرة، ثمرة التركيب بينها في بناء واحد متماشك وقوي، فأصبح الانفصال والتجاور ميسماً لحالة التضاد بدلاً عن أن يصبح التواصل والتداخل ميسماً لحالة التفاعلية المتبادلة. وما زلت أرى أن دور (علم الفكر) بما ينصب عليه اهتمام بالتحاور بين الفلسفة والعلم واللغة، وبما يتأهل له من عمل في الآفاق المشتركة بين المعارف، جدير بأن يمارس في مجال (المعرفية الإسلامية) لتحقيق مستوى من التكامل الســامي بين التشــكيلات المعرفية الثلاثة: البيــان والبــرهان والعرفان. ومن ناحيتي، فأنا أرى أن النظام المعرفي الغــربي، مثلاً، قد تبلور بدءاً من اليونان إلى عصرنا هذا عبر الانتصار الدائب لمفهوم البرهان في حين ض النــظام المعرفي في الثقافة الآســيوية على هيمنة مفهوم العرفان (الزرادشــتية

والكنفوشيوسية والبوذية). وتعد قيمة (الاصطفاء) في الثقافة اليهودية، بما هي قيمة مركزية طارفة، محوراً يدور عليه النظام المعرفي الخاص ببني إسرائيل (الشعب المختار من رب اليهود) منذ أقدم العصور، وهي قيمة عرفانية في الأساس.

ويلوح لي أن تاريخنا الإسلامي الرسمي قد عقد للبيان لواءه العالي علي حساب البرهان والعرفان. ولذلك فقد سهل جذب البيان أحياناً بعيداً عن العقل، وتحويله أحياناً أخرى إلى تأويل أحادي يكرس سلطة نظام من أنظمة الحكم.

بيد أن المعرفية الإسلامية في جوهرها الموضوعي، هي الحركة القائمة على التفاعل الحي بين البيان والبرهان والعرفان، بل هي التطور المتجدد لهذه الحركة في اندفاعها إلى الأمام عبر التاريخ. ولذلك فإن المعرفية الإسلامية تنطوي في مكمو ا على طاقة الاكتمال الحيوية التي تعكس في صورتا المتوازنة خصائص النموذج الكلي PARADIGM وفاعلية الإحاطة التي تمتلكها الرؤية الشموليةWORLD VIEW .

وربما أدرك الغرب هذا،بقدرته اللافتة على الرصد والتحليل والتقويم، فأوجس خيفة من إحياء الهوية المعرفية الإسلامية، فبادر إلى التحذير منها، وحاول بيده الطويلة إجهاضها، لأنه يدرك بوعيه التاريخي العميق وتجربته الخصبة، أن من طبيعة النموذج الكلي – إذا كان فاعلاً يملك خصائص التأثير والبقاء – قدرته الفذة على إعادة تشكيل التاريخ، وغتح الواقع الإنساني على أفق جديد طازج مما يعني تدمير سلطة المعرفة القديمة التي استفحلت سطوتا بانفصالها المتعمد على معالم القيمة.

بيد أننا لا بد أن نعي تقرير النص القرآني لحقيقتين مهمتين هما: "الاختلاف" و"التواصل". وهاتان الحقيقتان تؤكدان موقع الآخر، فعلى حين ينهض العقل الغربي على نفي الآخر ينهض العقل الإسلامي على الاعتراف به. يقول تعالى ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُم فِي مَا آتَاكُم ﴾ (المائدة:48)، ويقول تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُم شعوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ (الحجرات: 13).

ولأن إدراك حقيقة الاختلاف وحقيقة التواصل يدخل في صميم الممارسة المعرفية الإسلامية فإن قوة القيمة، بما لها من دافعية إنسانية جامعة، تحل محل قيمة القوة، بما لها من دافعية قومية أو عرقية أو أيديولوجية. وعلى أساس من هذه المقابلة نفهم كيف يتمثل الإسلام بوصفه عقيدة كونية أو كوكبية. وهنا تنعكس، مرة أخرى، روح النموذج الكلي وتتجسد الرؤية الشمولية في زمان العالم ومكانه.

إن التوحيد الذي يمثل الله موضوعه (وليس الوحدة) هو ما يدفع بالنظام المعرفي في الإسلام إلى بناء النموذج الكلي وبلورة الرؤية الشمولية، فالواحد (الله تعالى) لا يعني في تجسيده للقيمة الزمنية اتحاد الأشكال في نمط، ولكنه يعني اتحاد الأنماط في شكل. وهذا هو المعنى الأصيل للاختلاف والتواصل، ومناط الاختبار الذي قرره الممتحن.

والنظام المعرفي، في أساسه، نظام عام تتفرع عنه أنظمة خاصة أخرى كنظام الممارسة السياسية، ونظام لممارسة الاقتصادية، ونظام الممارسة الاجتماعية، حيث تتمثل القيمة المهيمنة (التوحيد) بما تنطوي عليه من قيم فرعية منبثقة، ناظماً بنيوياً لأسس كل ممارسة على أساس من كون الله تعالى هو مصدر القانون.

لا بد من الإشارة إلى السبق الفريد الذي حققه عالم سياسي طويل القامة هو الدكتور حامد ربيع في مقدمته الضافية لكتاب (سلوك المالك في تدبير الممالك) لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، حيث وضع يده على الملامح الأساسية للنظرة السياسية في التراث المعرفي الإسلامس، مؤكداً كون قيمة العدالة محوراً مركزياً في الرؤية السـياسية الإسلامية (وتتصدر قيمة الحرية النظرية السياسية الغربية، فيما تتصدر قيمة المساواة النظرية السياسية الماركسـية)، وخالصاً – بعد تحليل عميق – إلى "أن طبيعة الدولة الإسـلامية هي طبيعة حضارية، وأن أهداف الحضارة الإسـلامية هي أهداف أخلاقية، وأن

الأخلاقيات الإسلامية هي دعوة عالمية، وأن عالمية الدعوة تنبع من إنسانية الفرد"[4].

وقد كشف حامد ربيع كذلك أن النظرية السياسية الإسلامية قائمة على مقدمات التحليل الاجتماعي، أي أن القيمة الاجتماعية هي الموجه الأصلي، في الإسلام، لكل من القيمة السياسية والقيمة الاقتصادية. وليس من العسير أن نتصور أن قيمة العدالة، هنا هي التجسيد الأخلاقي لقيمة التوحيد : ﴿يَهدونَ بِالْحَق وَبِهِ يَعدِلُونَ ﴾ (الأعراف: 159). فالتوحيد هو الحق، وبالحق يتم العدل. وا تمع هو الممارسة الحية لهذا التجسيد الأخلاقي (العدالة) للقيمة الأعلى: ﴿اللّه لاَ إِلَـهَ إِلا هوَ الْحَي الْقَيوم ﴾ (البقرة: 255). و"الحياة" و"القوامة" صفتان قرينتان دوماً في الذات الإلهية الأحدية، بما يعني ارتباطهما أشد الارتباط. وعندما تجسد العدالة قيمة التوحيد، ويمارس ا تمع هذا التجسيد الأصلي لتستمر فيه الحياة على وجهها الأمثل تبرز صفة القوامة فيصبح الخليفة قواماً على الأمة، والرجل قواماً على الأسرة, والقاضي قواماً على الخصماء، والجابي قواماً على الأموال. والقِوامة، هنا، وظيفة ودور وليست مرتبة وتمايزاً، حيث يوصف القائم على الشيء بأنه (الراعي) له، ويوصف هذا الشيء بأنه أمانته وعهده ﴿وَالذِينَ هم لِأَمَانَاتِهِم وَعَهدِهِم رَاعونَ﴾ (المؤمنون: 8). وهو لا يفعل أكثر من أن يتصرف في هذه الأمانة بما حدده الله مسبقاً بشأ ا وما يتفق مع قيمة العدالة بوصفها تجسيداً أخلاقياً فوضه ا تمع في ممارسته نيابةً عنه، فإذا لم يمارسه وفقاً للشروط الأصلية حاسبه ا تمع وعزله وعاقبه. يقول الله تعالى ﴿الله خَالِق كُل شَيءٍ وَهوَ عَلَى كُل شَيءٍ وَكِيلٌ * لَه مَقَالِيد السمَاوَاتِ وَالْأَرضِ﴾ (الزمر: 62-63).

فالتملك والامتلاك من حق الله وحده. والاستخلاف ليس إلا إثباتاً لهذه الواحدية في التملك والامتلاك، أي أ ا تسليم لحق المالك الأصلي، وتدبير – فقط – لمحتوى هذه الملكية حسب توجيهات المالك. ومن ثم كانت الثروة -

[4] د. حامد عبد الله ربيع، سلوك المسالك في تدبير الممالك، دار الشعب، القاهرة، 1980م، ص212،213، 214 وما قبلها.

مثلاً – خاضعة لقنون (تبديد التراكم) أولاً بأول من خلال تنويع أشكال الإنفاق وتنويع مآلاته في آن. ويعمل قانون (النمو/ إعادة التوزيع) على تفتيت رأس المال الضخم تفتيتاً دائباً، وتقليص سلطة الحيازة من الوجوه كافةً (الزكاة – الركاز – الصدقة – المواريث). الثروة، إذن، قرينة الاستنفاذ الموجه، ومِن ثَم، فهي تعمل ضد قانو ا الداخلي وضد غايتها الذاتية لأ ا تدفع بنفسها دوماً إلى الخارج وتتوجه نحو الآخرين. إ ا فاعلية طاردة، تداول متكرر يعبر ذاته، ويجاوزها ويمضي بعيداً إلى ما وراء مظهره[5].

وما دام ذلك كذلك، فإن النظام المعرفي الإسلامي لا ينفصل، بحال، عن نظام الاعتقاد أو نظام القيم أو غيرها، بل إنه ينبع منها وينداح فيها بقدر ما تنبع منه وتنداح فيه. وهذه الدائرة الكاملة تعبر عن فلسفة الفكرة القرآنية في أعمق صوره التجريد والتوحيد ﴿وَالأرضِ وَإِلَيهِ يرجَع الأمر كُله ﴾ (هود: 123)، و﴿الأمر وَإِلَى اللّهِ ترجَع الأمور ﴾ (البقرة: 210).

لذلك كان التطور التاريخي المتصل، وتغير أشكال الحياة، وتجدد انعطافات الوجود والإدراك والعلم، وتفجر أحداث الواقع ومستحدثاته بما لم يكن في الحسبان، وصعود اكتشافات العقل وكشوفه، واهتزاز شبكات القيم القديمة، وتجلي حقائق جديدة، وما تبع ذلك كله من خلخلة مدوية في فضاء الوعي، لا ينال – في تأرجح ذبذباته – من جذرية الأصول الراسخة للمعرفية الإسلامية ولا يراهن ا لأ ا مفتوحة – بطبيعة تكوينها – على المبدأ الثابت الذي ينتظم طيه أفعال التاريخ في تبيا ا واختلافها﴿وَالله خَلَقَكُم وَمَا تَعمَلُونَ ﴾ (الصافات: 96)، و ﴿وَقَد خَلَقَكُم أَطوَاراً﴾ (نوح: 14)، و﴿لَتركَبن طَبَقاً عَن طَبَقٍ﴾ (الانشـقاق: 19)، و﴿كُل يَومٍ هوَ فِي شَأنٍ﴾ (الرحمن: 29)، فما هو ثابت ينتظم ما هو متغير، مهما كان تغيره، ولكبه يؤسـس له – في الوقت نفسـه – مقياساً واحداً يسـتند إلى القيمة الكلية ﴿وَأَن هَـذَا صِرَاطِي مستَقِيماً فَاتبِعوه﴾

[5] د. وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1997، ص132، 134، 135، 136.

(الأنـعام: 153)، و﴿ كُـلُواْ مِما فِي الأَرضِ حَلاَلاً طَيـباً وَلاَ تَـتـبِعواْ

خطُوَاتِ الشيطَانِ﴾ (البقرة: 168) ،و﴿وَلاَ تفْسِدواْ فِي الأَرضِ بعدَ إِصلاَحِهَا﴾ (الأعراف: 56)،و﴿أَن تَبرواْ وَتَتقُواْ وَتصلِحواْ بينَ الناسِ﴾ (البقرة:224)، و ﴿أَيهَا الذِينَ آمَنواْ كُونواْ قَوامِينَ بِالْقِسطِ﴾ (النساء: 135)،و﴿وَأَقِيموا الْوَزنَ بِالْقِسطِ﴾ (الرحمن: 9).

إن الوجود له خاصية التحول، والوعي له خاصية النسبية، ولكن العبودية للحق قائمة في جميع الأحوال، والعبودية طاعة مطلية للمطلق الذي يقاس إلى أمره كل شيء. فإذا تعسر التوفيق بين الواقع الحادث وأمره تعالى كان ثمة خلل ما يقتضي إعادة ربط المعرفة بالقيم وسلطة الفعل الانساني بسلطة الأمر الإلهي. وفي ذلك المدى من إعادة ربط طرف بآخر يعمل الاجتهاد العقلي على تأسيس زوايا نظر جديدة ترى الحقائق الحادثة في ضوء أكثر اتساعاً وامتداداً. والأصل في ذلك "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة، أو انتفاء صفة، أو حكم أو انتفاء حكم "لأن التخلي عن فرض الجهاد يؤدي بالناس – حتماً – إلى الاحتكام إلى غير شريعة الله[6]. وهو ما يعد جوراً – في ذاته – على الإنسان وا تمع والحياة لأن النظرة المعرفية ترى في ذلك المثلث – أصلاً – مناطاً لتجسيد قيمة العدالة التي تجسد، بدورها، مبدأ التوحيد. ولأن الوحدانية رؤية كونية، والكون جدل مستمر، فالتوحيد، بوصفه القيمة الأسمى، ينطوي على صورة خاصة من هذا الجدال، فهو يعني أن الله هو الواحد المطلق الكامل الذي يتصف إزاءه الإنسان بالعبودية، فيما يعني أن هذا الإنسان ذاته – بتعبير على شـريعتي – مخلوق "فوق طبيعي وأن اسـتعداد الوعي والاختيار والخلق الذي صنعه في الطبيعة على نسـق الله يقوده إلى نضجه القويم وتكامله المعنوي في الأبعاد الثلاثة إلى ما لا اية، أي إلى كمال لا يقبل التصـور"[7].

[6] د. طه العلواني، الاجتهاد والتقليد في الاسلام، دار الأنصار، 1979م، ص100 وما قبلها.
[7] د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ت: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، 1986، ص 314.

يقـول الله تعـالى ﴿فَإِذَا سَـويته وَنَفَخت فِـيهِ مِن روحِي فَقَعواْ لَه سَـاجِدِينَ﴾ (الحجر: 29). وهذه النفخة الروحية الإلهية هي السـر الأعظم في

الذات الإنسانية، فقد انطوت، بالضرورة، على عظمة الإدراك وعظمة القدرة وعظمة الإرادة. وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح حديثه "إن الله تعالى قد خلق آدم على صورته". فالصورة, هنا, هي الخصائص الشبيهة التي جعلت ذات الانسان وجوداً منطوياً على نفخة من روح الله. والإنسان بذلك ليس إله الكون الأخير كما نلمح في الأدبيات الحديثة للمعرفة الغربية التي يتأسس جزء مهم من نزوعها على مشروع نقد الميتافيزيقا (نيتشه وسارتر وفوكو وديريدا ودولوز ... إلخ)، ولكنه الأمين على الكون بحكم نيابته عن الله تعالى في هذا الكون بإرادة الله ذاته ﴿وَهوَ الذِي جَعَلَكُم خَلاَئِفَ الأَرضِ﴾ (الأنعام: 165). هذه الخلافة هي فرصته الذهبية السانحة لتأكيد اتصاله بالمطلق أو فرصته المضيعة بسبب غواية خاسرة تدفعه بعيداً عن تأكيد ذلك الاتصال. لا بد أن نفهم انتصار الإنسان أو هزيمته في سياق تلك الفكرة البليغة (فكرة تجذر الروح الإلهي في ذات الإنسان) فانتصار الإنسان لا يعني – مهما بدا ذلك غريباً – سيطرته على منحى الجينات الوراثية أو خطوه بثقة فوق الكواكب البعيدة أو توصله إلى وسائل ناجعة لإطالة العمر أو تطويعه الفذ للطاقة والذرة أو غير ذلك من إنجازاته المدهشة، بل يعني – قدرته على ألا تؤدي هذه الإنجازات نفسها إلى تدميره على نحو أة آخر. ولن يحدث ذلك بالطبع، إلا إذا وضع معرفته المتراكمة في سياق القيمة، وتحكم في القوة المذهلة الناتجة عن المعرفة من خلال الإيمان بوجود حدود غائية لهذه القوة. وأنا أعني، هنا، بالحدود الغائية منطقة أخيرة يرتبط فيها الدافع بالقصد، بحيث يعد عبور هذه المنطقة لإلى ما وراءها فعلاً محرماً وممنوعاً. وفي ظني أن الإنسان ليس بقادر أبداً على إيقاف فضوله ودفع غواية الكشف والسلطة والتحكم والثراء والمغامرة إلا إذا التفت إلى مطلوب الله منه بوصفه أميناً على الكون لا إلهاً له. بيد أن الإنسان – في ذروة نشوته ومجده وأنانيته – يتمنى لو أنه يكشف في لحظةً ما من المستقبل أنه الإله الحقيقي للكون، وأما ما اعتقده من قيل في وجود إله غيره لم يكن إلا محض وهم وخيال رافقاه في مبتدأ سيره إلى فض حجاب ا هول. أما

وقد فضه أو كاد فلم يبق من وهمه أو خياله إلا ذكريات

يشفق منها أو يضحك عليها. يعكس هذا الهاجس – في الحقيقة – هزيمة الإنسان الأخيرة لا انتصاره الأخير ﴿إنه فَكَرَ وَقَدرَ * فَقُتِلَ كَيفَ قَدرَ * ثُم قُتِلَ كَيفَ قَدرَ ﴾ (المدثر: 18-20)،و﴿ أَوَلَم يَرَ الْإِنسَانُ أنا خَلَقْنَاه مِن نطْفَةٍ فَإِذَا هَوَ خَصِيمٌ مبِينٌ ﴾ (يس: 77)، و ﴿إن الْإِنسَانَ لَفِي خسرٍ﴾ (العصر: 2).

لا بد أن نشير هنا إلأى عدة ملاحظات مدهشة لم يقف لها علماء الفيزياء الكونية الحديثة على علة واضحة: أولها أن جزئيات المادة تمتلك طيها وعياً غريباً بحيث يعلم كل منها سلوك نظيره ويستجيب لهذا السلوك بما يدفع التفاعل قدماً، وثانيها أن 2000 خميرة مختلفة مرحلة خلية حية منتظمة (في عدد من مليارات السنين) هي 101000 مقابل 1 أي أن هذه الإمكانية – ببساطة – معدومة، وثالثها أن تجمع النيكليوتيدات مصادفة لتكوين هباءة واحدة من (RNA حامض الريبونيوكلييك) يعني أن تكرر الطبيعة تجار ا العشوائية لمدة 1015 أي 100000 مرة أطول من العمر الكلي لعالمنا، ورابعها أن انجاب المحيط البدئي لكل أنواع النظائر المحتملة انطلاقاً من هباءة واحدة تحوي بضع مئات من الذرات يقود – إذا ما تم بالمصادفة – إلى أكثر من 1080 ذرة، وهو ما يفوق كثيراً عدد الذرات الذي يتضمنه عالمنا. ولعل ذلك أكثر ما دفع علماء البيولوجيا في عصرنا (فرنسيس كريك) إلى أن يقول: "يتعين على إنسان شريف، مسلح بكل ما في يدنا اليوم من معرفة، أن يعلن أن أصل الحياة يبدو وكأنه إعجاز، نظراً لكثرة الشرائط التي ينبغي توفيرها لإبداع الحياة أو صنعها"[8].

---

[8] جان جيتون وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله يعلم، ت: خليل أحمد خليل، دار عويدات الدولية، بيروت – باريس،1992، ص48-49.

ويعلق (جان جيتون) تلميذ برجسون وخليفته، بقوله: "أفترض حدسياً أن ما يختفى وراء جدار بلانك (لحظة الصفر من انفجار الكون) هو حقاً شكل طاقة أولية، قوة لا محدودة ... إن محيط الطاقة اللامحدودة هو الخالق)[9].

هناك إذن، داخل المعرفة الغربية نفسها شكل من أشكال مقاومة الغرور الإنساني. كان ثمة من يقول، في القرن الماضي، إن معرفتها أشد قصوراً من أن تدرك وجود الله تعالى أو تبرهن عليه. بيد أن الأمر، قد صار مختلفاً، إذ أصبح في مقدور هذه المعرفة أن تشير – عبر ملاحظات علمية محدودة – إلى ذلك الوجود المطلق، وأن تؤكد – عن طرق الفيزياء والكيمياء والفلك – دوره الحاسم في تشكيل وجودنا. لقد صار ثمة اعتراف علمي بنظرية الخلق بعد أن تبين أن المادة ليست أزلية، وأن الكون قد بدأ بشك حركة موجية صادرة عن محيط معلومات كما قال (هاميلتون) أي أنه قد بدأ علاماً ثم تحول إلى طاقة ثم تحول أخيراً إلى مادة. من المدهش أن المعرفة الإسلامية قد تضمنت في أصولها هذه للإشارة المضيئة إلى البداية الإعلامية للكون، وهي بداية يؤكده قوله تعالى في محكم التنزيل﴿وَإِذَا قَضَى أمراً فَإِنمَا يَقُولُ لَه كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: 117)،و ﴿إِنمَا أمره إِذَا أَرَادَ شَيئاً أَنْ يَقُولَ لَه كُن فَيَكُونُ﴾ (يس:82)، و ﴿ثُم استَوَى إِلَى السمَاء وَهِيَ دخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرضِ اِئْتِيَا طَوعاً أَو كَرهاً قَالَتَا أَتَينَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: 11). ويقول الصوفي الكبير الإمام سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقتها، ومنها تألب الأمر وظهر الملك[10].

أليس من المذهل أن تتجاوب النتائج الفلسفية لنظريات علمية حديثة مع مقولات العرفانيين الأوائل؟ ألا يعني ذلك أن التناقض المألوف بين الروح الإشراقية والعقل العلمي يتلاشى في نقطةٍ ما؟ ثم ألا يدل التقاء الإلهام أو الحدس الكشفي (وهو إعلام بخفاء كالوحي) في التصوف والتجربة القائمة على معطى كوني في

---

[9] المرجع السابق نفسه، ص36,37.

[10] محمد كمال جعفر، من التراث الفلسفي لابن مسرة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982م، ص82.

العلم على اتحاد موضوع المعرفة (الله) في المستوى الأعلى منهما؟ من الصواب، إذن، أن نقرر أن االتطور الإنساني، بمعنى ما، يتسلسل من حلقته الدنيا إلى حلقته العليا عبر تسلسله من ارتباط الخبرة المثولوجية بالعقيدة الدينية إلى ارتباط الخبرة العلمية البرهانية بالعقيدة الدينية.

والدين لم يعد بذلك، هو الحلقة التاريخية الوسطى بين الأسطورة والعلم في رحلة البشر المضنية إلى الحقيقة كما كان يزعم بعض المحللين التاريخيين، بل صار هو الموضوع التاريخي لأداة التأويل، بمعنى أن تاريخ المعرفة هو تاريخ تحول التأويل الديني وتطوره من الأسطورة إلى العلم.

ومن الإنصاف أن نقول إن المعرفية الغربية تنتظم اتجاهين معاً في آن: اتجاه نقد الميتافيزيقا، واتجاه إعادة تأسيس الميتافيزيقا. ويلجأ كل من هذين الاتجاهين إلى أداة التأويل العلمي، فالعلم، بذلك، موضوع لتأويلين متناقضين، ولكنني ألمح أن الاتجاه الثاني في صعود مستمر. وفي مقابل نيتشه وسارتروفوكو وديريدا ودولوز يتبوأ جابرييل مارسل وبرجسون ووايتهيد وريكور وبريائيف موقعاً ممتازاً ومتزايد التأثير يوماً بعد يوم. وهذا هو الاتجاه المعرفي الذي ينبغي علينا- فيما أرى – أن نتواصل معه ونتممه ونستوعبه ونتجاوزه إلى موقع الإضافة المهيمنة للمعرفية الإسلامية التي تنتظر عقولاً مبدعة وخلاقة لتفجير إمكاناتا. وبذلك فقط نستطيع أن نصحح مسيرة الإنسان ونزكي غاياته في طريق بحثه الطويل عن الحقيقة الخالدة.

ولعلنا نلاحظ، مثلاً، بصدد الممارسة الوجودية أو الفعل الإنساني في العالم، أن تفاعل المعرفيات الدينية المختلفة وتبلورها في صيغة عالمية لمبادئ اللوك الإنساني العادل الرشيد يمثل دافعية مؤثرة في تقليص الشر والانعطاف بالواقع البشري نحو أفق أسعد. هذا ما أدركه أستاذ اللاهوت المسكوني (هانس كونج) عندما قال: "إن كل الأديان الكبرى توفر نماذج السلوك التي تشير إلى السبيل

الوسط، وهو أمر شديد الأهمية بالنظر إلى تعقد ا عات والانفعالات والمصالح"[11].

وربما كانت هذه (الوسطية) هي القيمة العلمية التي أدركت فاعليتها المعرفة الإسـلامية منذ خمسة عشـر قرناً من الزمان، فأعلت من شأ ا، وعززتا، وأصلت سلوك الإنسـان المسـلم بدءاً منها. قال تعـالى: ﴿وَكَذَلِكَ

جَعَلْنَاكُم أُمةً وَسَطاً لِتَكُونواْ شهَدَاء عَلَى الناس...﴾ (البقرة: 143). تعني هذه الحالة الوسطية المعقولة – بتعبير كونج – إيجاد سبيل بين العقلانية العمياء واللامعقولية العاطفية، بين الإيمان الساذج المفرط بالعلم من جهة وتشويه سمعة العلم من جهة أخرى. وهي تعني، فيما يتصل بالتطورات التكنولوجية (في عصرنا)، حالة متساوية البعد من الشعور بالنشاط والخفة والخصومة، متساوية وهي تقف في مجال السياسة بين الديمقراطية الصورية الخالصة والديمقراطية الشعبية الاستبدادية[12].

من المهم – في نظري – تأكيد هذه المفهومات الحديثة للوسطية لأ ا خطيرة الشأن فيما يتصل بصراعات عالمنا المعاصر. وهذه المفهومات في إنتاجها لآليات التعامل المحدثة لا تنفصل، بحال، عن الآليات الأخلاقية القديمة التي كان يحث الفرد من خلالها نفسه ومن حوله، سواء بسواء، على بلوغ حد متوازن من الاستهلاك والتملك واللذة والربح... إلخ، بل ربما زادت حاجتنا في ظل التطرف العلمي والتكنولوجي السياسي إلى هذه الآليات الفردية المتميزة لأ ا تجسيداً بسيطاً ومباشراً للآليات المحدثة الأكثر تجريداً وجمعية في عصرنا الحديث.

إن الهياكل المؤسسية الكبرى بدءاً من الدولة و اية بالعائلة ترتبط في شبكة واحدة من القناعات القيمية التي يتسرب، عادة، أثرها من الأعلى إلى الأدنى ثم ينعكس مردوده من الأدنى إلى الأعلى مرة أخرى ليدفع ذا الأعلى إلى مزيد من القوة والقدرة على التحكم والنمو والتطور، وهكذا. لذلك ينبغي للمعرفية

[11] محمود منقذ الهاشمي، الإسلام وعالمية حقوق الانسان (ترجمة واختيار). مركز الانماء الحضاري، حلب،1995، ص44،43.

[12] المرجع السابق نفسه، ص44.

الدينية أن تأخذ موقعها بامتياز في صياغة الوظائف الجوهرية للهيكل المؤسس، وأن تقوم باستمرار من دوره وفاعليته لتضمن إطاراً منتظماً لأخلاقيات المباشرة الإجتماعية والسياسية والاقتصادية على مستوى الداخل ومستوى الخارج معاً.

ومن المهم أن نفطن إلى أن (العدل) نفسه هو القيمة الوسطية الكبرى التي تصنع التوازن الذهبي بين قيمتي (الحرية) و (المساواة).

فإذا كانت الحرية، بطبيعتها، تحد من ممارسة المساواة، وكانت المساواة، بطبيعتها، تحد من ممارسة الحرية، فإن العدل هو القيمة الوحيدة التي لا تحد من ممارسة كل منهما ولكنها تنتظمها في مستوى واحد بحيث لا يطغى أي منها على الآخر. العدل بمعنى من المعاني هو ممارسة الحرية في سياق من المساواة، وممارسة المساواة في سياق من الحرية.

إن هيمنة المعرفية الإسلامية على غيرها من المعرفيات لا بد أن تنبع من قيمة التوازن أو الوسطية الذهبية على سائر القيم. ولعل الصراط المستقيم الذي أسهب في تأكيد معناه النص القرآني كان يعني – أساساً – عدم الميل أو الانحناء يمنة أو يسرة. وقد أدرك عدد من علمائنا القدامى أهمية التوازن بما هي قيمة مهيمنة في المعرفية الإسلامية فأبدعوا، على أساسها، حوارهم الخصب مع التراثات الأخرى كالتراث اليوناني و الفارسي والمسيحس واليهودي، واستطاعوا – عبر هذا الحوار – أن يفتحوا أفق المعرفية الإسلامية على المعرفيات المغايرة، وأن يقعوا على النغمات المتجاوبة بين فضاءات التراثات المتباينة فعزفوا بذلك، كلٌ بحسب موهبته واستعداده وخبرته، لحن التآلفات الرائعة الذي يؤكد الحقيقة الكبرى، ويفرعها، ويرصد تعدد مستوياتا، وثراء تأويلاتا، وتنوع مظاهرها.

قدم ابن سينا مثلاً صياغة برهانية عرفانية معاً االحقيقة كما رآها وأحسها فجمه بين أرسطو وأفلاطون في مشهد واحد وقال بقدم المادة والصورة والحركة والزمان. لأن العالم (في مذهبه) أزلي وقديم)، إلاّ أنه يصدر عن الله صدوراً أزلياً وضرورياً كصدور النور عن الشمس، أو الحرارة عن النار. ولا

وجوب ولا خيرية ولا كمال في هذا العالم إلا بما يفضيه الله عليه من الصور. فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية[13]. كان هذا هو اجتهاد (ابن سينا) في عصره حيث حاول أن يوازن بين البرهان والعرفان في

وسط ذهبي. وهو ما فهمه الجابري خطأً (وهذا من وجهة نظري بالطبع) على أنه تكريس للاعقلانية صميمة تحت غطاء عقلانية موهومة وفق ما جاء في كتابه (نحن والتراث). وجاء الغزالي فأثبت طريقة أخرى في التقاء البرهان والعرفان مؤكداً، مرة ثانية، أهمية قيمة التوازن التي رأى أبو الوليد بن رشد أن يجاوزها لحساب المنطق البرهاني الصرف بحدوده الوضعية.

ومن الخطير جداً – حسب تصوري – أن نفهم جهد علماء كابن سينا والغزالي والرازي ومن لف لفهم في سياق أيديولوجي ضيق يفضي بنا إلى اعتبار اسهاماتم طرحاً فلسفياً منافياً للا عة العقلية العلمية، فما دمنا قد اعتبرنا الوحي مصدراً تكوينياً من مصادر المعرفية. وما دمنا قد خلصنا إلى أن الفصل التعسفي بين الدين والعقل ليس هو المناط الأصيل لتقدم العلم وتطوره في الحقل الإدراكي والحقل الكمومي ينتميان إلى مضمون واحد، وأن العالم كما يقول إدوار فرد كين يعمل تحت سطح الظواهر، بما يعني لأن الميتافيزيقا تتجذر في تربة الواقع التجريبي المشاهد، فليس لنا أن نراهن، بعد كل ذلك، على خبرة ذات بعد واحد تكون فيها السببية الصورية هي حجر الزاوية. إن المسألة المعرفية أكثر تركيباً من ذلك، وأعمق غوراً، وأبعد تأويلاً، لأن علاقة الفكر فيها بالمادة ليست علاقة بسيطة أو انعكاسية على نحو مباشر، لكنها علاقة تتدرج فيها الوسائط المتحولة, فالطاقة – مثلاً – وسيط متحول بين الترسيمة الإعلامية والمادة في اتجاهين متعاكسين، وهذه الطاقة نفسها متنوعة الأشكال، والحركة المتقلبة في المنظومة المفتوحة للأشياء

[13] د.السيد نفادي، الحضارة العربية الاسلامية- إطلالة فلسفية علمية، مجلة الفكر العربي، عدد36، معهد الإنماء العربي، بيروت، يناير – مارس، 1991، ص108.

وسيط بين البنى المبددة والبنى المنتظمة، والموجات وسيط بين الحقل الذي يعرف بوصفه (مجمع آثار) والجزئيات الأولية، وهكذا.

إن ثمة مستويات متوازية من التفاعلات الرهيفة بين ثنائيات مختلفة يعمل من خلالها ا ـرد (الطاقة، الاضطراب، الموجة) وسيطاً بين ا ـرد والمادي تارة، وبين المادي والمادي تارةً أخرى. وهذه الشبكة المتراتبة من العلائق الجزئية هي ما تكون أخيراً العلاقة الكلية بين الفكر والمادة بوصفهما تجليين للحقيقة. قال

تعالى: ﴿وَننشِئَكُم فِي مَا لا تَعلَمونَ﴾ (الواقعة: 61). وقال تعالى ﴿ وَيَخلُق مَا لاَ تَعلَمونَ﴾ (النحل: 6). فهناك من الإنشاء الذي يعني الخلق المتدرج، ما يخفي ويدق عن علم الإحسـاس والإدراك والرؤية، وهناك من الخلق الذي ينطوي تحته ما هو متدرج وما هو ائي للوهلة الأولى معاً ما يخفي ويدق كذلك عن الإحاطة به إحاطة قاطعة ﴿وَلاَ يحِيطُونَ بِشَيءٍ من عِلْمِهِ إِلا بِمَا شَاء﴾ (البقرة: 255). لذلك كان التضفير بين البرهان والعرفان – في حقيقته – تضفيراً بين العقل والحدس بما يسـتند أسـاسـاً على البيان. وفي هذه المقاربات التي صاغها ابن سـينا والغزالي وغيرهما نوع من تحكيم النظام المعرفي الخاص بمعاييره المحددة في معرفية الآخر درءاً لعواقب الاستقطاب التي كان من شأ ا أن تدد المعرفية الاسـلامية بفقدان هويتها الأصلية من ناحية، وتحرم النظر المعرفي – عـامة – من تعدد أبعاده ومستوياته من ناحية ثانية. إن الـ وع إلى فصل الفلسفة عن الدين في المشروع الرشدي (نسبة الى ابن رشد) كان توقاً إلى إيجاد موضوعية مادية لها معيار واحد وأداة محددة، ولكنه كان في الوقت نفسه، وبسبب من هذا التوق الشديد، استبعاداً لافتاً لحلقة التواصل المنشودة بين الوحي (النص) والعقل والوثبة الحدسية، وهي الحلقة التي ينبغي لها أن تعكس خصوصية المعرفية الإسلامية في أشد صورها توازناً واكتمالاً. ومن الوهم أن نتصور أن الطرح المعرفي الإسـلامي، على هذا النحو، يضحى بالسـببية التي انتصر لمفهومها ابن رشـد، لأن

السببية نفسها تتجذر بصورة أعمق في قلب هذا التواصل الثلاثي الفريد. وقد أدرك لفيف من أصحاب الحكمة أن لا استغناء للعرفان عن البرهان، في منطق المعرفية الإسلامية، لأن هيمنة النص لا تعني إهمال الدليل عليه، وتحصيل الدليل عليه لا يعني إهمال الكشف الحدسي والذوقي. وبيان النص محور يدر عليه وبه فلك المعارف، وتقاس إلى حركته في الجهات حركة الفكر، ولا يعني ذلك تحكمية النص وإنما يعني مرجعيته فهو (حقل مقابسة) يضمن الثبات الكلي رغم التحولات الموضعية التي تمتلك اختيارات مفتوحة وإمكانات متعددة، فالتوازن هنا شكل من أشكال التفاعل المرن الذي يتيح تحقيق الغائية بطرق متناوبة

ومتجددة. وفي الحديث الشريف: "الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو أولى ا". لذلك يقول ابن عربي:" الحكمة غاية كل عاقل ... فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف وتقول هذا مذهب الفلاسفة، فإن هذا قول من لا تحصيل له، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من حق، وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً مثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر. فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع"[14].

إن منهج التعامل هو الذي يحدد، في المعرفية الإسلامية، حركة الفكر وضبطها، ولكنه لا يحدها أو يقيدها. ووفقاً لهذا المنهج تلتقي الروافد الثقافية والمعارف النوعية كلها عند نقطة تنصهر بدءاً منها التيارات الهادرة في مجرى واحد يتقدم ويمتد إلى الأمام. وقد كتب "روجيه دي باسكويه" يقول: "قدمت العلوم في الإسلام آخر مرحلة في التيار التقليدي العظيم، مشكّلة نسقاً متماسكاً متجانساً يجد فيه المرء إجابات لأسئلة العالم من حوله، وتضع تحت تصرفه وسائل كافيه عملياً وتقانياً تيسر له الماديات الضرورية، وتجعله قادراً على قيادة العالم الدنيوي كما يليق بخليفة الله على الأرض"[15].

---

[14] د. محمد غلاب، المعرفة عند محي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي). إشراف: د.إبراهيم بيومي مدكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1991، ص196.

[15] روجيه دي باسكويه، إظهار الإسلام، مكتبة الشروق، القاهرة، 1994، ص146.

ويهمني، هنا، ملحوظتان:

1- تماسك النسق وتجانسه.

2- الإجابة عن أسئلة العالم.

يشير الملحظ الأول إلى خاصية ثانية من خواص المعرفية الإسلامية إضافة إلى التوازن، هي خاصية التركيب البنيوي.

فيما يشير الملحظ الثاني إلى الخاصية الثالثة في هذه المعرفية وهي الإضاءة الكلية.

يؤدي اجتماع هذه الخصائص الثلاث إلى إنتاج القدرة على التناغم بين الوسـيلة والغاية من ناحية (وهو ما تضرب عنه صفحاً المعرفية الغربيـة في كثير

من مقدماتا)، وبين الكوني والإنساني من ناحية ثانية، ثم بين الإنساني والإلهي من ناحية ثالثة. وبديلاً عن الصراع بوصفه مبدءاً يفضي إلى تأسيس قوة القيمة.

يهمني أيضاً أن أعرض لنوع متهافت من النقد يرتكز على إرجاع محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى كو ا ثقافة تتم – في أصولها – بالإجابات لا بالأسئلة. تثبت بوصلة هذا النقد في اتجاه النقطة التي يتحدد عبرها الانفصال بين الإجابة والسؤال، كان ثمة إجابات بلا أسئلة، أو كأن ثمة إجابات جاهزة ومسبقة عن جميع الأسئلة الممكنة، أو كأن ثمة إجابات ترفض تجديد نفسها وفقاً لاختلافات السياق. وهل ينبغي أن تظل الأسئلة من غير إجابات عنها لكي تؤصل الثقافة حراكها التاريخي، كما لو كانت الدهشة والحيرة والأدرية هي أبعاد أفق الثقافات، أم أن استمرارية المدى الثقافي تنهض، دوماً، على الإجابات المفتوحة؟ وماذا تعني الإجابات المفتوحة؟ إ ا لا تعني قط انقلاب الاجابة على نفسها، بل تعني صعود الاجابة إلى مستوى أعلى الإجابة إلى مستوى أعلى من التركيب والخبرة، واحتواءها – بوصفها عنصراً زمنياً – على أكثر من موقع للنظر. ومن الأجدر أن نرجع محنة الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إلى كو ا ثقافة قد انصلت – في منتصف رحلة تحولاتا – عن دلالة مقدماتا حتى تباعد تطورها عن منطقها

تباعداً شاسعاً فظلت تحتفظ بالإجابات في الأدنى من التركيب والخبرة دون أن تسارع بتعديد مواقع النظر وفقاً لاختلافات السياق عبر الزمن التاريخي، كما أن اختلافاً لافتاً في النسب المكونة لقيمة التوازن والعاكسة له قد تزايد على نحو أضر بقيمة التركيب البنيوي فضلاً عن قيمة التوازن نفسه وإن ظلت قيمة الإضاءة الكلية صحيحة في مظهرها السطحي على الأقل. وهكذا فقد فقدت الثقافة بفعل الاعاقة المتكررة والتموقع السطحي حيوية حراكها التاريخي في حين أدى غزوها المستمر واستقطا ا الخارجي من كيانات مضادة إلى بروز عدد من التناقضات الحادة التي عملت بمساعدة السببين الآخرين على إيقاف فاعليتها أو تحجيمها.

ومما لا شك فيه أن استنفار الثقافة العربية والإسلامية، مرة أخرى، لكي تحتل موقعها المفقود في الفكر الإنساني رهن بتحريرها – أولاً – من نقائضها، وإرجاع خصوبة التوازن والتركيب البنيوي إلى نسيجها – ثانية -، ثم مجاورة التمظهر السطحي لاضاءتا الكلية – ثالثاً – إلى نوع من المثول الفعال الذي يعود فيه مردود البنية العميقة على سطحها.

من المهم جداً في إطار حركة الابتعاث أن نميز بين المعرفة والأيديولوجيا، وأن نميز ثانية بين الجانب الأيديولوجي والجانب المعرفي في النظام المعرفي نفسه.

إن الأيديولوجيا انتقائية في اختياراتا العملية والمعرفية دائماً. وتمثل هذه الاختيارات – بمجرد ولوجها إلى نظام الأيديولوجيا المغلق – نسقاً أخيراً وثابتاً من البراهين، على حين تظل تلك الاختيارات مجرد حقائق افتراضية قابلة للتبديل والتطور في النظام المفتوح للعلم وابستموجيا العلم. لذلك فأنا ممن يؤمنون تماماً بأن النظام المعرفي في الاسلام ليس أيديولوجياً بأي معنى من المعاني. وهو كذلك لأنه – ببساطة – لا يعمد إلى الانتقاء. ومن هنا فنحن نلاحظ أنه – رغم شدة خصوصيته – يمتلك صفة المرونة، وأن به مساحة كبيرة مفتوحة على التركيب

والتضافر والمزج، كما أن الاجتهاد، الذي يعد التخلي عنه إسقاطاً لفرض من الفروض الواجبة في كل عصر، يؤكد أن المعرفية الاسلامية نظام ذو نسق مفتوح رغم وجود مجموعة من الثوابت الأساسية لا يجوز المساس ا.

إن للأيديولوجيا تعريفات كثيرة تتوازى وتتقاطع فيما بينها، ولكن الأيديولوجيا هي – في كل الأحوال – نتيجة لحاجة الإنسان لفرض نظام فكري على العالم كما يقول لنا "إدوار شيلز". ولكن العقيدة الدينية – على النقيض من ذلك – هي نتيجة لحاجة الانسان إلى وجود معنى وهدف لهذا العالم وفيه. ومن ثم فإن النظام المعرفي العيقدي يسعى إلى تحديد المعنى والهدف وتفسيرهما وإيضاح انعكاس هذا التفسير على سلوك الإنسان وموقفه.

إن التشابه القائم بين العقيدة الدينية والأيديولوجيا يكمن في وجود الرؤية الشمولية للكون، ولكن كلاً منهما يفترق عن الآخر بدءاً من طرح طريقة الحياة والوسائل التي تحقق الغايات. لذلك فقد استوعبت الفكرة الإسلامية اقتراحات مختلفة ليـبرالية واشـتراكية وماركسـية في فترات التحول العربـي

والبحث عن مشروع قومي تحديثي، وهي اقتراحات تبدو متناقضة بالقياس إلى تباين أيديولوجياتا المرجعية. والسبب الوحيد في ذلك هو أن المعرفية الإسلامية لا تمثل – في جوهرها – أيديولوجيا تتضمن برنامجاً محدداً وصارماً للعمل، بل تمثل إطاراً عقيدياً يبلور منهجاً في الرؤية، ويؤدي هذا المنهج – في أساسه – إلى تكريس موضوعة "التعاونية". وليس من الغريب أن تستجيب هذه الموضوعة لاقتراحات متباينة من طبيعة ليبرالية واشتراكية وماركسية، لأن هذه الموضوعة تمتلك سياقاً تاريخياً مرناً يجعل منها نسقاً مفتوحاً. لذلك قال ابن القيم في كتابه **الطرق الحكمية**: "إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان ثم شرع الله ودينه". ويرى بعضهم في محاولات التحديث السابقة إجابة إسلامية عن سؤال غير إسلامي. وقد يكون ذلك صحيحاً بالفعل، ولكنه لا ينفي ما قصدت التدليل عليه من كون المعرفية الإسلامية بفضائها الواسع تملك طاقة استيعابية فريدة لسائر الأفكار الإنسانية التي تحاول تثوير الواقع وتجديده.

إن الأيديولوجيا صياغة. ولما كانت الصياغة، كما يقول نورث وايتهيد في تعبير فلسفي محكم، ثانوية بالنسبة إلى معناها، فإن نظام المعرفية الإسلامية – من وجهة نظري – يؤكد المعنى، ويربطه بغيره من المعاني لكي يرسم شبكة القيم، ولكن هذه الشبكة من القيم تكون مفتوحة على اختيار صياغاتا وفقاً للعنصر الزمني. وفي ذلك فقط يكمن تحدي المعنى لتحولات التاريخ، فالحقائق هنا لا يغير القيم كما يقال باشلار، ولكنها تحتفظ ا في رسم صياغات جديدة لحركة الفكر في الواقع.

تعمل الأيديولوجيا، كما يصوغها لوي التوسير، على مسائلة البشر بوصفهم موضوعات[16]. وذلك لأ ا تنمط طريقة حياتم وتشكل أبعادها في قوالب محددة. بيد أن النظام المعرفي في الإسلام لا يقوم ذه الوظيفة لأنه لا ينظر إلى البشر، في أي حالٍ من الأحوال، بوصفهم موضوعات، بل بوصفهم

قائمين على تشكيل الموضوعات. وهنا ينبغي أن يكون العقل – بتعبير وايتهيد – طريقاً تمثل فيه أحداثه المختلفة مجتمعات لنماذج القيم[17].

ينبغي لحركة الابتعاث أن تكون حركة لتصحيح المعرفة، وليست حركة لقولبة الواقع، فقد أثبتت قولبة الواقع دوماً أ ا تولد ردود فعلها المضادة في عكس الاتجاه. إن تحويل سلطة المعرفة إلى معرفة سلطة خطر يهدد المعرفة ذاتا لأنه يؤصل لها بوصفها أيديولوجيا. وليس من الصعب أن ندرك تحول النظرة المعرفية الإسلامية من جميع المؤشرات الأيديولوجية التي تسم الاختيارات المعرفية في أيديولوجيا بميسمها اللافت، فليس ثمة مؤشر عرقي أو جنسي كما هو الحال في الأيديولوجيا القومية، ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات: 13)، وفي الحديث الشريف "لا فضل لعربي على أجنبي إلا بالتقوى". ليس ثمة مؤشر طبقي

---

16 G Therborn, The Ideology of Power and the Power of ideology, London, 1980, p.15.

17 ألفرد نورث وايتهيد. العقيدة تتكون، ت: وليم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، 1985، ص97.

كما هو الحال في الأيديولوجيا الرأسمالية والاشتراكية والماركسية، ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (التوبة: 71). ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (الحجرات:10)، و﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله. وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ (البقرة: 272). ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا ا إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾ (البقرة: 188). وفي الحديث الشريق: "الخلق كلهم عيال الله، فأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله". وفي الحديث الشريف أيضاً "من يكن في حاجة أخيه يكن الله في حاجته"، وليس ثمة مؤشر نخبوي على صعيد الدين نفسه كما هو الحال مثلاً في الأيديولوجيا اليهودية ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٌ بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾ (آل عمران: 64)، ﴿وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا

فيه﴾ (الشورى:13)، وفي الحديث الشريف: "الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتم شتى، ودينهم واحد".

لذلك كانت العرفية الإسلامية، بحق، معرفية كونية بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من معانٍ وظلال. إ ا معرفية عبر نوعية، وهي، برغم ذلك، معرفية شديدة الخصوصية لها مقوماتا وخصائصها المتفردة. وفي هذه المفارقة الظاهرية تكمن عبقريتها الأصلية، إذ إ ا تعكس من خلال هذه المفارقة مبدأها التوحيدي الشامخ، لتندرج تحته، في الوقت نفسه، جميع اللتنويعات المتكاثرة التي تحتوي مظهر الكونية.

إن قانون (الوحدة/التنوع) هو الذي يمثل تجليات المستوى الكلي للمعرفة في المستويات المعرفية الجزئية الأخرى، وينتظمها في سياق فريد (التربية – التعليم- الإدارة – العمارة – الفنون ... إلخ). يلاحظ بشر فارس – مثلاً – أن

اللون عند الفنان المسلم ينافس الشكل، وأنه يجري مجرى أداة للتأويل، وأنه يستعمل لذاته: صبغ خامد وآخر كامد، كما يلاحظ أن الملامسة والتحبيب وجهان من وجوه اللون الإسلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء لكي ينتقل تطور جمالها الباطن عن طريق الإحساس الصرف ﴿ومن أحسن من الله صبغة﴾ (البقرة: 138). كذلك يلاحظ عفيف بنسي أن انفتاح الف ل الاسلامي على فناء داخلي ليس أمراً من قبيل الانغلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالملأ الأعلى، وأن الأشكال لا تأخذ بعداً منتهياً، بل مســتمراً (الرقــش – الأرابيسك – التوريقات – النجميات – الثريات المعلقة) فالوحدة تكرر نفســها إشــارة إلى الواحد اللامتناهي الذي يت ه عن التجســيد بالتجريد. والمادة هي المثل الأعــلى وقد تحقق نتيجة الفعــل. والمطلق – وهو الله – يربط بين الــمادي الكائن الفاعل والــمادي الأثر المفعول، إذ إن الوجود هو الوجود المشــخص، ولا بد لهذا المشــخص من جوهر أو ضمير وخو ما يرمز إليه بالرمز (واحد) الذي لا ســابق له. ويلاحظ جارودي الملاحظات نفســها فيرى أن دلالة الفــن الاســلامي تكمن في توحيد عالم لا يــمكن للامرئــي أن تفك مغالقه إلا بآيــات المرئــي دون أن

تنتقص فيه، وأن الفراغ والأشكال الهندسية المتكررة في وحدات إيقاعية والخط ومنمنمات الجدران والسقوف تؤكد ذلك إذ تفتح الانسان والكون على حضور الله تعالى، واحديته، وديمومته، وكمال علوه.

يحتل المسجد في الإسلام كذلك موقعاً متميزاً بوصفه جامعاً لأدوار مختلفة منها التعليم. فتلقي العلم يتم في موضع الصلاة، وبالتحديد موضع السجود، إذ إن المسجد إسم مكان من الفعل "سجد"، بما يعني ارتباط العلم بالعبودية، ﴿إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ﴾ (فاطر: 28)، وبما يعني – ارتباط استخدام العلم بالقيم الالهية التي تحدد مدى استخدام هذا العلم وتوجيهه ﴿لتنبؤن بما علمتم﴾ (التغابن: 7)، ﴿والله بصيرٌ بما يعملون﴾ (البقرة: 96). ولا بد أن ينعكس هذان المبدأان الرئيسيان في مناهج تدريس العلوم كلها حيث تنطوي موضوعات علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الفيزياء وعلم الفلك وعلم الطب وغيرها على ما

يؤكد قوله تعالى :﴿ إن في ذلك لآياتٍ للعالمين﴾ (الروم: 22) (بكسر اللام في العالمين)، وقوله تعالى: ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت: 43)، وقوله تعالى﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾ (البقرة: 219). وانعكاس هذين المبدأين (ارتباط العلم بالعبودية، وارتباط استخدام العلم بالقيم الإلهية)، لن يكون انعكاساً قسرياً ولا مباشراً، ولكنه سيكون انعكاساً ضمنياً وموحياً مما يضمن تغلغل الأثر في ضمير الفرد ونزوعه، وهو ما يبدر في ملفوظ العلم نفسه حين يعبر عن مغزاه العلماء أنفسهم في ما يشبه قوانين الحكمة:

*إن الله لا يلعب بالنرد.

"أينشتين"

*الله معلم مدرسة يحب إدهاش تلميذه، وهو يدخر احتياطاً من العجائب لإفحام تلميذه المعتد.

"باشلار"

*إن كل ما نعرفه فيزيائياً يجد أصله في محيط طاقة لا متناه يرتدي رداء العدم.

"جون فيلر"

*ليست الفوضى أو المصادفة إلا حالة سابقة، دائماً، لظهور نظام أرفع.

"إيجور بوجدانوف"

*الصورة التي لدينا فيما يخص العلة الأولى للكون في سباق التمدد لا تكتمل من غير الله.

"إدوارد ميلين:

*النظام الخلقي مظهر من مظاهر النظام الجمالي والنظام الجمالي مشتق من ديمومة الله.

"نورث وايتهيد"

*القيم الأخلاقية جزء مشروع جداً من علم الدماغ وفقاً لتصوراتنا عن الوعي، إن إ ا لم تعد قابلة أن تحصر في فسيولوجيا الدماغ، فالقيمة الذاتية نفسها تمارس تأثيراً سببياً قوياً في وظيفة الدماغ وسلوكه.

"روجر سبري"

*إن ممارسة الحياة وفقاً لمذهب اللذة الراديكالي لا يمكن أن يؤدي إلى السعادة، وطالما ظل كل شخص راغباً في أن يمتلك المزيد فلا بد من ظهور تشكيلات طبقية، ولا بد من نشوب حروب طبقية. وغلى الصعيد العالمي لا بد من الحرب بين الدول، فالجشع والسكينة لا يتعايشان.

"إريك فوم"

وما يمكن له أن ينعكس في العلم بوصفه نتائج فلسفية يتضمنها علم المعرفة أو تحتويها قوانين الحكمة، يصح بالقدر نفسه أن ينعكس بصورةٍ أبسط في نظام التربية، على المستويين النظري والعلمي، داخل العائلة وخارجها، في علاقة الأب والأم وأبنائهما، وفي علاقة المعلم بتلاميذه، بل في ممارسة الأب والأم والمعلم جميعاً لطريقة الحياة نفسها، وفي فن إدارة المدير لمؤسسته كما في فن إدارة الحاكم لدولته، وفي التخطيط بعيد المدى، وفي مستوى الأداء المنظم.

إن إدارة المعرفة، ومن ثّم إدارة الفيم، هي انعكاس آخر لقوانين الحكمة في صورة التحكم والتوجيه المؤسسيين، فليس ثمة مؤسسة قادرة على الاستمرار

والتطور والنمو والازدهار دون إدارة تستند، في عمقها، إلى مهاد قيمي. ويتعين على الإدارة، كما يشير بيتر.ف.دروكر باقتدار، أن تجعل من القيم، والتطلعات، وتقاليد الأفراد والجماعة وا تمع، أشياء منتجة لتحقيق هدف منتج مشترك. وبمعنى آخر، إذا لم تستطع الادارة أن تنجح في أن تحقق التراث الثقافي لدولة وشعب بذاته، فإنه لا يمكن أن تتحقق والتنمية الاجتماعية والاقتصادية[18].

وإذا كانت ثمة قيم في المعرفية الإسلامية تمثل مهاداً للإدارة المؤسسية (كالعلم، والعزم، والعدل، والتبصر، وعدم الاستهواء، والقدرة على توفير التكافؤ

[18] بيتر.ف.دروكر، التكنولوجيا والإدارة وا تمع. ت:د.صليب بطرس. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص59.

الحر، والموازنة، والمرونة، والالتزام، والقدوة أو ضرب المثل ... إلخ)فإن الشورى تمثل منهجاً إجرائياً مهماً يوفر جماعية القرار من ناحية، ويضمن جماعية المسؤولية من ناحية ثانية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (الشورى:38).

وتحقيق التلاؤم بين الواقع والقيم هو مناط النجاح في إدارة أي مؤسسة: العائلة، المصنع، البنك، الهيئة، الوزارة، الدولة. وهو ليس بالأمر اليسير في ظروف عالمنا المعاصر، ولكنه ليس بالأمر المستحيل كذلك، فتجديد الرؤية، وابتكار الحلول، والقياس على المثل، والاجتهاد بالرأي، أمور يضمنها جميعاً النظام المعرفي في الإسلام، ويؤكد الحاجة إليها فيما يخص الوقائع التقديرية والمستحدثة. والقاعدة في ذلك هو قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة﴾ (المائدة: 35)، وقوله صلى الله عليه وسلم في صحيح حديثه: "لا ضرر ولا ضرار" وقوله كذلك "من اجتهد فأخطأ فله أجر، ومن اجتهد فأصاب فله أجران". المهم أن النـظر بعين الاعتبـار إلى الرابطة الدائمة التي تصل الواقع بالقيم هو الأسـاس الثابـت الذي لا يتزعزع في ترويض الأحداث والوقـائع وسـياسـاتها. وفيـما يروى عن ابن عباس أنه قال: "إذا أردتم العلم فثوروا القرآن". والتثوير، كما أفهمه، اجتـهاد فيه تأويل، واسـتبصار فيه تحليل، وتدبر

فيه تدليل، وهو ليس انحرافاً ولا مناقضة، ولا زيغاً ولا معارضة، بل استلهاماً واستهداء وإعمالاً للفكر والتأمل. إنه استنهاض واستنباط ومساءلة وترجيح.

إن بنية التضافر التي يتفاعل فيها البيان والبرهان والعرفان تفاعلاً حياً وخلاقاً جديرة بفعل التثوير وحقيقة به. والنص يفعل في الزمنية التاريخية عن طريق هذا التضافر المدهش، في حين تتمثل الزمنية التاريخية فعل النص فيها عبر تولدها المستمر نماذج واقعية جديدة تستجيب لقيم النص فيما تستجيب هذه القيم لها.

تمثل المعرفية الاسلامية – تأسيساً على ذلك – مجالاً حيوياً رحباً لحركة الواقع والتاريخ بقدر ما تمثل مجالاً حيوياً رحباً لحركة الفكر. ويتقدم الواقع والتاريخ عن طريق الفكر فيما يمارس الفكر وظيفته المتجددة في صياغة الاستجابات الحساسة التي تتناغم مع القيم الأصلية وتتلاءم مع الوقائع غير المسبوقة في آن. وإذا كانت الأيديولوجيا تقدم – بحسب تعبير التوسير – إجابات زائفة عم أسئلة حقيقية، فإن حركة الفكر في المعرفية الاسلامية تقدم إجابات حقيقية عن أسئلة حقيقية. وفي ذلك ما يثبت مرة أخرى أن نظام المعرفة في الاسلام لا يشكل، في صميمه أيديولوجيا بأية صورة من الصور. بين أننا لا بد أن نعترف، كذلك، بأن ثمة أسئلة زائفة تطرح نفسها دف المماحكة، وهي ليست ناتجة إلا عن وقائع عارضة وسطحية، وتفرعات هامشية مصطنعة تتصل في مجملها بالأعراف ا تمعية أو ببعض الوسائل النفعية والاستعمالية على المستوى الفردي. والمعرفة الحقة لم تعتد أن تقدم – أبداً – إجابات عن أسئلة زائفة لأ ا تكون قد استسلمت، بذلك، لآيات التظاهر والمراء.

إن المعرفية الاسلامية نفي قاطع لأسباب الاغتراب، ومن ثم نتائجه. وهي توفر من الطروحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما ترفض بمقتضاه اغتراب الانسان عن الله، واغترابه عن العالم، واغترابه عن نفسه، فالمؤمنون كالبنيان المرصوص، وهم – بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم – كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. وما دام

ذلك كذلك فإن الاغتراب يعد أمراً غريباً عن المجتمع الاسلامي. وإذا وجد ظاهرة في هذا المجتمع، كان ذلك مؤشراً إلى خلل واضح وخطير في الممارسة العملية للقيم، ووجب أن يعاد النظر في الحلقة المكسورة التي انحل بانكسارها النسيج المشدود بين القيمة والفعل، ولذلك ازدهرت ظاهرة الاغتراب في العصور الإسلامية التي وصل في الطغيان السياسي والجور الاجتماعي إلى ذروته القصوى، فأعلن الزعماء الروحيون من الصوفية نبذهم الكامل للمجتمع الذي تفشت به أمراض الأنانية والطمع والاستبداد والعنف والتملك. وعندما حاول أحد هؤلاء الزعماء، وهو الحسن بن منصور الحلاج، الثورة على الأوضاع السائدة لإصلاح ما أفسده المفسدون لقي مصيراً مأساوياً دامياً، فصلب وقطعت أعضاؤه وألقي برماده في نهر دجلة.

وفي الحقيقة فإن سلسلة العنف الدموي لم تنقطع منذ لقي الإمام الحسين رضي الله عنه مصرعه، وتبعه ابن الزبير بعد ذلك، ثم الإمام زيد بن علي، وآخرون كثيرون. وتحولت خلافة الله على الأرض إلى ملك عضود، وتمثل العارفون الكبار نبوءة النبي صلى الله عليه وسلم "سيعود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء"، فقرروا الابتعاد عن معترك السياسة، ورحى الصراع الاجتماعي، وتفرغوا لعمران الباطل وإخلاص التوحيد.

لم يكن التصوف تراجعاً عن الفاعلية الاجتماعية للفرد بقدر ما كان إعادة تأسيس لدور التربية الروحية في صياغة الإنسان المسلم بوصفه إنساناً ربانياً يجاوز شرط الواقع إلى طريف اليوتوبيا. لذلك فقد مثل التصوف ثورة روحية فريدة ومستمرة، مبدؤها الأساس ما جاء في الأثر: "من عرف نفسه فقد عرف ربه". وبانحيازه للجوهر في مقابل المظهر صار التصوف علماً سلوكياً في للنفس المسلمة.

وككل ظاهرة نبيلة ونقية في ثوريتها تعرض التصوف أحياناً كثيرة للدس والتدليس والكيد، وادعاه من ليس أهلاً له عن حسن نية أو عن سوء طوية، ولكنه ظل- في صميمه – عصياً على النيل منه لأنه عكس الضمير الحي اليقظان للجماعة المسلمة التي تقلّبت عليها النوائب والمحن من داخلها وخارجها على حدٍ سواء.

وقد سئل الإمام الجنيد – رحمه الله – عن التصوف فقال: تصفية القلب، ومجانبة الدعاوى، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة. وقال ابن عطاء: التصوف الاسترسال في الحق. وقد ذكروا من علومه علم الحكمة، وعلم الأحوال، وعلم الإشارة. وأثبت الغزالي في كتاب **الإحياء** عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله: إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله. وإذا كان طلب الحق غربة كما جاء في المأثور، فإن هدف هذه الغربة نفي اغتراب الذات عن الله تعالى وعن ذاتها معاً.

وما دام الاغتراب قد انبثق في المجتمع الإسلامي إثر انحراف حاد عن منظومة القيم العليا في نظام المعرفة مما عمق الفجوة بين المبدأ والتطبيق بصورة واسعة، فلا بد من استخلاص الضمانات الكافية لاستمرار التواصل القوي بين المبادئ وتطبيقها في الإبستمو – أنطولوجيا الإسلامية، ولا بد من تحديد وتعديد أشكال رقابة الأمة على السلطات بطريقة أو بأخرى. وقد سمحت لنا النظرية المعرفية في الاسلام بتدبير نماذج التطبيق واختيارها والغيير منها أو التعديل فيها بقدر كبير من المرونة والحرية لأن الله تعالى بوصفه الواحد المطلق قد جعل من التاريخ تعاقباً دائباً من الكثرة النسبية المتحولة بهدف اختبار الانسان وتقويم سعيه في الحياة الدنيا تمهيداً لحسابه وجزائه تحقيقاً لصفة العدل الإلهي. قال تعالى: ﴿كل يومٍ هو في شأن﴾ (الرحمن: 29)، وقال في حديثه القدسي جل وعلى: "أنا الدهر، أجدد الأيام والليالي، وآتي بملوك بعد ملوك". وقد وردت فكرة الامتحان التاريخي كثيراً في النص القرآني الكريم فقال تعالى: ﴿إن في ذلك لآياتٍ وإنا كنا لمبتلين﴾ (المؤمنون: 30)، وقال: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾ (الأنبياء: 35)، وقال: ﴿وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم﴾ (آل عمران: 154)، وقال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾ (المائدة: 48)، وقال:﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاجٍ نبتليه﴾ (الإنسان: 2).

لا بد، إذن، أن ننظر إلى الزمنية التاريخية بوصفها إمتحاناً صعباً، ومواجهتها هي قدر الإنسان. وتجد هذه المواجهة مرجعيتها في قيمة "المسؤولية" بشقيها الفردي والجمعي على حدٍ سواء. قال تعالى ﴿وقفوهم إ م مسئولون﴾ (الصافات: 24)، وقال: ﴿فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين﴾ (الأعراف: 6)، وقال: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين﴾ (الحجر: 92)، وقال ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً﴾ (الإسراء: 34). وفي الحديث الشريف: "كلكم راعٍ، وكلك مسؤول عن رعيته". وإذا صح أن النظرية السياسية في الإسلام تركز على ا تمع أكثر من تركيزها على الدولة (ولذلك لم تعقب الا يارات السياسية – كما يقول بعضهم – ا يارت حضارية في التاريخ الاسلامي)، فإن ذلك لا يعني أن الانفصال بين النسيجين (نسيج ا تمع ونسيج الدولة) يعد أمراً طبيعياً ما دامت الدولة ليست أكثر من جاب للضرائب ومنفذ للقانون زمدافع عن الحدود الجغرافية، فلا بد من وجود مردود متبادل بين الصعود الحضاري والانحدار السياسي)، ففي ازدهر التناغم بين الحضاري والسياسي تكمن مسؤولية صناعة التاريخ وتقدمه ومجاوزته لذاته في اتجاه القيمة الأعلى.

إن مؤسسات البحث العلمي، والتخطيط العمراني، وإنتاج التكنولوجيا المتقدمة في جميع ا الات، مؤسسات تتحرك بين حاجة ا تمع وإدارة الدولة، بل أيضاً بين طموح ا تمع وإدارة الدولة. ومن هنا كان التداخل بين الحضاري والسياسي، بين الاجتماعي والسلطة التي تدير آلة ا تمع، عنصراً بديهياً يعمل على توحيد دائرة القيم المشتركة بين المسلمين ودولتهم بما يتيح اندماجاً كافياً لمواجهة التحديات الصعبة، وتحقيق أكبر كسب ممكن في الصراع مع العدو الخارجي، كما أنه يعطي نموذجاً ممارستياً مهماً في كيفية تحقيق الهارمونية الداخلية للوجود المؤثر والفاعل للأمة بوصفها كلاً متكاملاً تتفاعل أجزاؤه وتتجاوب في نبضها ووظائفها كما تتجاوب أعضاء الجسد الواحد.

إن تفعيل منهجية مارساتية للأمة، تؤكد في جوانبها السياسية والإدارية والعملية القيم التأسيسة في العقيدة، أمر شديد الأهمية من ناحية كونه إشارة مستمرة إلى قدر القيمة على التجسد الواقعي، وإمكان عبورها حدود ا ـرد إلى عالم المحسوس والملموس، فالعقيدة هي جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق. وغاية الله – بتعبير وايتهيد – هي تحقيق القيمة في العالم الزمني. فلا غرو أن يكون الإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيمة في التاريخ بوصفه خليفة الله الذي يحوي نفخة من روحه، فالإنسان في المعرفية الإسلامية هو الكائن الذي سخر الله له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً ليبدع الحياة وفقاً لإدارة الله فيها، وينظم الوجود تأسيساً على محتوى القيم الإلهية السامية، فبدون ذلك تفقد الزمنية التاريخية غرضها، ويتنازل العالم عن معناه، ويصبح البشر عبيداً للبشر، ويصير الواقع استلاباً رخيصاً ولهواً عابثاً.

البحث عن الإسلام
قراءة في "السلطة في الإسلام"

رضوان جودت زيادة*

إذا كان الجابري قد انتهى في دراسته لـ(نقد العقل العربي): (بأن العربي عقلٌ يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصلٍ أو انتهاءً إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه وإما في معناه، وإن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة – ولا نقول في إنتاجها – هي المقاربة والمماثلة معتمداً على التجويز كمبدأ، كقانون يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم).

فإن كاتب السلطة في الإسلام يرى أن العقل الإسلامي "الراهن" يتجاهل بدرجة مؤسفة اعتبارات الواقع البشري المعاصر، مصراً على التعامل مع "النص" من خلال "الفقه" – الذي تكون قديماً بأحكامه مع النص – فهم الشريعة من خلال السلف، والنتيجة لن تكون لإلا تغييباً للواقع الراهن خلف واقع السلف، هنا يفتقد النص طاقته التشغيلية الكاملة، ويظهر ذلك بوضوح في الفجوة الفاصلة بينه وبين العصر، وليس ذلك مقتصراً على العقل الإسلامي

---

* طبيب أسنان، وهو باحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

"المعاصر" أو "الراهن"، بل يؤكد على أن التعامل مع النص من خلال "سلفٍ ما" هو عادةٌ سلفية مستقرة، وحسب تعبيره فإن السلف أنفسهم كانوا "سلفيين" منذ البواكير الأولى.

لكنه يعود ليقرر أن لذلك ما يبرره لا سيما في هيمنة المنهج اللغوي إحساساً من هذا العقل في لا شعوره بمحدودية النص أو ثباته، فلقد كان من الطبيعي في ظل هيمنة هذا المنهج، أن يعجز العقل الفقهي عن التوصل إلى "قانون للنص" أي مبادئ الحركة التي تحكم عمل النص في الزمان، تلك المبادئ التي تكشف في النص عن قدرةٍ ذاتية على التمدد في الزمن من غير حاجة إلى مساعدة خارجية، ذلك أن النص في الحقيقة ليس محدوداً ولا ثابتاً.

وهكذا ينبئ الكاتب عن هدفه وهو الكشف عن قانون للنص، انطلاقاً من أن الحجة في الإسلام ليست لشيئٍ سوى للنص الهالص كتاباً أو سنة، في البدء كان النص حسب تعبيره، وأن "الإلزامية" في النص الخالص أيضاً ليست لشيئٍ سوى للنص الجازم وجوباً أو حرمةً، وأن عدم النص هو في ذاته "نص" بالإحالة على دائرة المباح، مما يؤدي ضرورة على القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين، دائرة المباح أولاً ودائرة الالزام ثانياً، وبقدر ما تضيق الأولى تتسع الثانية، وبقدر ما تتسع الأولى تضيق الثانية.

وهكذا فإن ما سكت النص عنه كان مقصوداً، ومن ثَم فإن القول بالإجماع أو القياس وما ألحق بهما من مرجعياتٍ مفارقة للنص، مناقضةٌ لمقصود الشارع العليم في إنشاء دائرة الحرية، أو الكشف عن هذه الدائرة التي هي كائنةٌ بالأساس على سبيل الأصالة والابتداء، وذلك أن الإجماع والقياس كما هو معروف ووفقاً لصريح الشافعي نفسه لا يبدأان في "العمل" إلا عند سكوت

النص، في حين لأن الغرض من سكوت النص، إنما خو على وجه التحديد "وقف العمل" أي وفق الإلزامية بشقيها في الإيجاب والتحريم.

لقد كان "العقل الإسلامي" في معظمه ولا يزال يتعامل مع السكوت كظاهرة استاتيكية معبرة عن الثبات من قبل النص ويتجاهل دلالاته الحقيقية بوصفه إحالةَ محض نصية إلى دائرة المباح أي إلى الزمن المحرك بكل معطياته

وملابساته، ويبدو ذلك واضحاً مع الشافعي الذي راح يضيق دائرة المباح من حيث أراد الشارع أن يوسعها، كما تجلى في صيغة القياس عندَه حين عمل على إحالةٍ للمسكوت عنه على النصوص، وكأنه بذلك رد على النصوص إحالتها، وانتثت على دائرة الحرية الانسانية أو على حسب تعبير المؤلف دائرة "المسكوت عنه" أو دائرة البراءة الأصلية بتعبير بعض الأصوليين. ربما شكّل ذلك جواباً حقيقياً لسؤال طرحه عدد كبير من الكتاب، ربما كان أولهم زكي نجيب محمود في كتابه "**تجديد الفكر العربي**" حين تساءل عن غياب مسألة الحرية داخل التراث العربي الإسلامي، ليأتي الجواب مع عبد الجواد ياسين الذي يرى أم غياب مسألة الحرية كمقابلٍ ضروري لفكرة النظام في نظرية السلطة يعود إلى أن المنظومة الفقهية السلفية في مجموعها قد تمحورت حول "النظام" في نظرية السلطة يعود إلى أن المنظومة الفقهية السلفية في مجموعها قد تمحورت حول "النظام" فبالغت في الحديث عن "الفتنة" و "وجوب الطاعة" بقدر ما أغفلت وتغافلت عن تقنين الحرية الفردية في مواجهة السلطة بوصفها الوجه الآخر من العملة في قضية السلطة.

وكما شكل القياس اجتراحاً لدائرة المباح، فإن الإجماع كما جعله الشافعي – أيضاً – مصدراً "للتشريع" حين قننه نظرياً كمرجعية مستقلة وملزمة، مستقلةً عن النص، وملزمةٍ للأمة المسلمة على الدوام، شكل هذا – أي الإجماع – اجتراحاً آخر مهماً لدائرة البراءة الأصلية، بل امتد أثره كأصلٍ يمارس سلطته السلفية حتى الوقت الحاضر, فالحكم المبني على إجماع الصحابة يلزم التابعين ومن بعدهم من المسلمين، جيلاً بعد جيل إلى اية الزمان، وكذلك إجماع التابعين يلزم الأمة إلى الأبد، ثم إجماع من بعدهم وهكذا إلى اية الدهر.

وربما تكون عبارة الشافعي (لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم، ولا يفتي إلا من جهة خبرٍ لازم) والخبر اللازم في مفهوم الشافعي هو نفسه الماضي أي (الإجماع والآثاروما وصفت من القياس) على حد تعبيره.

فصيغة (إلا من جهة علم مضى قبله) بالغة الدلالة على تقريره بتنحية "الحاضر" في كل حين أن يحكم نفسه، حتى إذا ما أصبح هذا الحاضر "ماضياً" كان له أن يحكم العصر اللاحق عليه، وهكذا نجد أنفسنا حيال "معيار زمانيٍ محض" يلخص كأبلغ ما يكون التلخيص جوهر "السلفية" كتيارٍ في الفقه وطريقة في التفكير، إن الماضي هنا لا يقصد به محض النص ولا إجماع الصحابة فحسب، بل كذلك "الآثار" أي أقاويل الصحابة ثم التابعين.

لقد برع المؤلف في تلمس جوهر الأزمة المستحكمة داخل الجوهر العربي الإسلامي، غير أنه لم يبين لنا الأسباب التي أهبت لسيادة هذا التيار السلفي على حساب تيارات أخرى يعدها "لا سلفية" ويخصص لها مكاناً لا بأس به من كتابه، بل كل ما نحصل عليه لأجل ذلك قوله : (كان لظروف النشأة التاريخية التي تبلورت فيها مدرسة الحديث (وهي مدرسة السلف بلا شك حسب رأيه) دور في أن تكون هي المدرسة التي (قدرت) لها السيادة على العقل المسلم، وهي التي كتبت بيدها منظومة الفقه الإسلامي المعتمدة حتى اليوم على أ ا الإسلام، وقد لعبت هذه الظروف أيضاً في لجم الخصومة مع أهل الرأي والاجتهاد، مما كرس النفور من الرأي كمسلك عقلي وعادة نفسية متواصلة، يمكن رصدها بجهدٍ يسير، ليس في خلايا العقل الفقهي الإسلامي الراهن فحسب، بل على مستوى سلوكه الفكري والاجتماعي والسياسي العام) وهكذا فإن كلمة (قدرت) تخفي في طياتها أسباباً كان من الجدير البحث فيها والكشف عنها، ولو كان يتعذر

للكاتب أ ا لا تدخل ضمن اهتمامه الرئيس. وبعد أن حاول تشخيص الأزمة وبيان التباساتا وإشكالياتا فإنه انتقل ليرى انعكاس ذلك على المستوى السياسي للأمة وعلى رأسها السلطة – هم الكتاب – مستحضراً نص فاقع الدلالة لأحمد بن حنبل (من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيتَ ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين) فعبارة (لا يحل) في هذا النص تضعنا – والكلام هنا للمؤلف – في بساطةٍ مذهلةٍ، حيال حكمٍ شرعي بالتحريم، ليس على من يعلن الخروج

والعصيان فحسب، وإنما على من ينفي في تصوره الداخلي صفة الشريعة عن الحكومة الفاسدة الجائرة، وليس ذلك فحسب، بل إن الإثم يلحق بمن لا يثبت لهذه الحكومة صفة الشرعية، أو بعبارة ابن حنبل (بمن يبيت ولا يراه إماماً عليه) وهو ما يعني في عبارةٍ مكافئة، وجوب اتخاذ موقف إيجابي باعتقاد الشريعة، لا مجرد موقف سلبي بالامتناع عن الاعتقاد.

إن مكمن الخطر هنا، أن ابن حنبل لا يؤرخ حدثاً أو يقدم رأياً، كما أنه لا يفتي بصدد واقعة مخصوصة يمكن الحديث فيها عن الضرورة والإكراه، وإنما هو ينظر نظريةً ويؤصل حكماً ويشرع تشريعاً له صفة التأبيد والدوام.

فهل يسهل علينا أن نرى إلى أي مدى بلغت هيمنة "الواقع"؟ وإلى أي مدى كانت النظرية انعكاساً للتاريخ أي لجبروت الواقع السياسي المفروض بالقوة؟ وإلى أي مدى كان النص يتأخر حين يراد له أن يتأخر؟

ويبدو أن هذه النقطة الرئيسية التي حاول المؤلف إبرازها في فصول كتابه اللاحقة التي تقوم على أن المبادئ النظرية للسلطة ليست أصيلة في نسيج النص الخالص، مما يؤكد الدور التشكيلي الطاغي للتاريخ، تاريخ السلطة السياسية ولا سيما في صياغة الإسلام كما هو بين أيدي الناس اليوم، ونتيجة لذلك يخلص إلى أن النظرية السلفية في الإمامة، أو نظرية الخلافة لدى أهل السنة والجماعة

ليست نتاجاً مباشراً لنص إلزامي خالص، وإنما هي من صناعة التاريخ أو هي بعبارة أخرى من صناعة السلطة.

ووصولاً إلى ذلك فقد لجأ إلى توظيف مصطلحين برع في نحتهما واستخدامهما معاً، الأول هو "الاستنصاص" ويعني طلب النص بعد الحاجة إليه على مستوى التمذهب، والثاني هو "التنصيص" ويعني تصنيع النص بطريقة تركيبية موافقة للأحداث، سداً لحاجة المذهب، وهو ما يعني أن التمذهب سابق على النص وليس العكس. وهذا ما وظفه في قراءة التراث الشيعي الذي انتهى إلى أنه محض "فكر" ومحض "سياسة" أُلبس أردية عقيدية, لم تكن في معظمها موصولة بالنصوص، بل تم خلق النصوص لها عن طريق التصنيع.

لكنه انتصر بل حارب من أجل المعتزلة الذين أسسوا منهجاً نقدياً شاملاً كانت خسارتنا في صياغه عميقة وواسعة، إذ نتج عن ذلك أن "النسخة" المعتمدة للسنة كنص ائي ليست كذلك في الحقيقة، فهي لا تمثل من حيث الكم حقيقة النص الصحيح للسنة، وقد كان من شأن المنهج النقدي الشامل لو تم إعماله أن يجنب النص السني الصحيح مجاورة الكثير من الأوهام والخرافات التي ألبست ثوب الأحاديث ثم أضيفت إليه بغير حق.

إن مشروع المؤلف في تطبيقه لمنهجه النقدي يهدف إلى عرض الإسلام إلى العالم كما هو في حقيقته وليس كما هو في المنظومة التاريخية، وهذا لم يتم بغير دعامتين:

الأولى: أن تنحى كل المصادر اللانصية التي اعتمدتا المنظومة السلفية، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة "علم أصول الفقه".

والأخرى: أن تحذف كل الإضافات التي حملت على نص السنة، من جراء المنهج الإسنادي في جمع الروايات والأخبار، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة "علم الحديث".

لن يتم ذلك بغير "الحاسة النقدية" التي هي بنت العقل والحرية أي بنت الإسلام الحقيقي الأصيل، أي الإسلام الذي نقرأه في النص الخالص.

وينتصر المؤلف بعد ذلك بشكل طبيعي لمدرسة ابن حزم الذي عمل على توسع دائرة الحرية الإنسانية بإلغائه دعوى القياس والإجماع التي تمثل سلطة الفقه والسلطة السياسية اللتين ساهمتا بوعي أو بغير وعي في تنويم العقل المسلم وحرمانه من فرصة التدريب على ممارسة الحرية. وإذا كان الفصل الثاني قد خصص لدراسة التأويل السياسي للنص القرآني والفصل الثالث لدراسة النص النبوي للكشف عن سلطة النص ونص السلطة، فإ ما يشكلان معاً القسم التطبيقي والتقني للمنهج الذي عرضه المؤلف في فصل كتابه الأول، مستحضراً نصوصاً غاية في الغرابة والدلالة، الدلالة من حيث بيا ا الصريح على ظروف نشأة النص السياسي، والغرابة لشهرة النص وتداوله دون أن يبلغ عند أحدٍ مستوى التفكير فيه، وليخرج بنتائج مهمة من خلال دراسته وتحليله

للنصوص، كالشروط الواجب توفيها في الحاكم أو رئيس الدولة، إذ يقرر أن هذه الشروط سكت القرآن عن الخوض فيها على وجه التفصيل، ولكن ينبغي ألا تتعارض في شيئٍ منها مع التصور الإجمالي العام الذي ترسمه المبادئ الكلية للقرآن، وعلى رأسها مبدأ المساواة والعدل بين الناس، سواءً على مستوى الأفراد أو القبائل أو الشعوب. وبذلك لا تعدو النصوص التي تنص على شرط قرشية الخليفة سوى أحداث تاريخية أراد الفقه لها أن تقع على نحوٍ ما، فأعاد صياغتها على النحو الذي أراد، ولما كان العصر عصر تدوين للنصوص، فقد كان من السهل أن يتداخل الفقه مع النص تداخلاً يصعب فك الاشتباه معه وتلك حقيقة في غاية الأهمية والخطورة.

فالإسلام "أنشئ شرعية دستورية" مستقلة عن الواقع، وليست مخاصمة له أو نافية، وإنما سابقة عليه ومجردة منه، وهي بحكم مصدريتها النصية قابلة للتكرار باستمرار، بل مدعو إلى إنشائها على الدوام، وليس في الأمر معجزة ولا خارقة، بل هو حكم النصوص العامة في القرآن التي تتف بالعدالة والحرية والشورى والمساواة بين البشر، والتي ليس من بينها على الإطلاق أن يكون الحكم مقصوراً على قريش.

بيد أن النقطة الأهم التي يثيرها الكاتب بجرأة وشجاعة هي نفي المقولة القائلة بأن كل ما ورد في صحيحي البخاري ومسلم نصوص مقطوع بصحتها، بل يجعل ذلك فرضية شائعة تركزت في العقل السلفي، ويدلل على ذلك بلأمثلة بائنة الدلالة، ثم يورد التأويلات المتعسفة التي راحت تبرر الحديث وتأويله مما يوقعها في مآزق محرجة تدل على مدى العنت ومبلغ التكلف الذي يواجهه الشارح بحثاً عن مخرجٍ لحديث مشكل لا حل له.

من تلك الأمثلة ما ورد في أحاديث الفتنة والملاحم، فهو يعمد إلى قراءة مرويات البخاري ومسلم في ذلك على ضوء التاريخ قراءة سياسية ليبين بعد ذلك أن معظمها نصوص سياسية تتكلم عن التاريخ، وليست متوناً فقهية تشرع للمستقبل.

ولا بأس أن نذكر هنا أحد الأمثلة البالغة الدلالة، ففي الحديث الأول من أحاديث الباب يوردي البخاري النص التالي:

(إنكم سترون أثرة وأموراً تنكرو ا قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم) والمعنى كما هو واضح أن حق الحكام معجلٌ في الدنيا، وحق المحكومين مؤجلٌ في الآخرة، وهو المعنى الذي سيتكرر بإلحاح في أربعة من الأحاديث الخمسة الباقية في الباب، ويأتي دور الشراح ليكرسوا في العقل المسلم مفهوم الا ذام والقهر المتواصلين حيال السلطة، فيجعلوا من حق الحكام الذين ينبغي أن يؤدى إليهم (بذل المال الواجب في الزكاة، والنفس فس الخروج إلى الجهاد عند التعيين ونحو ذلك) على حين يفسرون قوله (وسلوا الله حقكم) بأن (يلهمهم إنصافكم ويبدلكم خيراً منهم).

وهكذا ينحصر دور المحكومين في الدعاء إما بأن يلهم الله الحكام أن ينصفوهم، وإما بأن يبدلهم الله تعالى بقوته وجبروته، فهل يمكن لهذا المعنى أن

يكون أصيلاً في الدين الإسلامي؟ هل يمكن لهذا السلبية ذات الطابع الخانع أن تكون نداء الإسلام إلى العالم؟ هل يمكن لتلك الروح الانسحابية أن توافق مضمون الكتاب وهو يهيب بالأمة أن تدعو إلى الخير؟ أو وهو يدعوها إلى مجافاة الاستبداد لكون الأمر شورى بينهم؟ وهل يمكن للاستبداد أن يجد مناخاً أنسب من ذلك حتى يشتد ويقوى؟ ربما تحمل مضامين الأسئلة نفسها الأجوبة من داخلها.

إن المؤلف يختم أخيراً بأن السنة ليست مرادفة لأخبار الآحاد جميعاً، وحين ننفي عن السنة هذه المرويات التي تخالف الكتاب وتناقض العقل وتعارض الثابت من شواهد التاريخ نكون قد دافعنا عن السنة، وحينئذٍ، سوف يمكن للإسلام أن يقدم للعالم وللعقل الإنساني المعاصر طرحه الإيماني العظيم الذي يصعب على البشرية رفضه، لأنه سيكون وحياً خالصاً قطعي الإسناد إلى الله تعالى أي صالحاً للزمان كله والمكان كله، ولن يكون طرحاً تاريخياً مبصوماً ببصمة القرون، ولا طرحاً جغرافياً مصبوغاً بصبغة الشعب والإقليم.

لا أجدني مبالغاً إن قلت إن هذا الكتاب سيحدث ثورة في العقل السلفي مبدداً الكثير من قطعياته ناسفاً معظم مسلماته، ويكفي أن أقول إنه لن يجزئه مقالٌ عنه، ولن يكفيه كتاب يخصص له، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وحسبي أن أكون قد أثرت أهم نقاط الكتاب وإشكالياته علها تحفز العقول للتفكير أو إعادة التفكير بما هي قائمة عليه، وتستفز الأقلام للكتابة لتوسع دائرة البحث والنقاش بما يشكل دائرة أوسع للتواصل والتلاقح الفكري الذي يمثل البذرة الأولية لأية ضة حضارية ثقافية.

ظهور وتراجع
حركة الإصلاح العربي الإسلامي

Basheer Nafi: The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform movement (Virginia, School of Islamic and Social Sciences, 1999), 80pages.

لؤي صافي*

يرصد المؤلف في بحثه هذا المقدمات الفكرية والفكرية لحركة الإصلاح التي برزت في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. يعيد المؤلف بدايات حركة الإصلاح في ا تمع الإسلامي إلى الجهود التي رأت إحياء مرجعية نصوص الوحي التي قادها أحمد بن تيمية.

يركز المؤلف في بحثه على رجالات الإصلاح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ويرى أن الجهود الإصلاحية في المنطقة العربية سابقة لمد الفكر الحداثي الغربي.

وعلى الرغم من ترويج المقالة إلى السرد التاريخي فإ ا تنطوي على جهد تحليلي واضح وتكشف عن أبعاد محجوبة في التاريخ الفكري للمجتمع العربي في القرنين الأخيرين.

لؤي صافي

أزمة الرأسمالية العالمية

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في الولايات المتحدة الأميركية 1992، مدير البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

George Saros, The Crisis of Global Capitalisim (New York: Public Affairs, 1999), 245 pages.

الطريف في كتاب أزمة الرأسمالية العالمية أن مؤلفه قطب من أقطاب النظام الرأسمالي. يرأس سوروس شركة كوانتم التي تعمل في مجال ضمان معدلات يبتادل العملة في السوق العالمية، وتقوم بالمضاربات في العملات، وهي عين المؤسسة التي اتمت بالوقوف وراء ا يار الجينيه الاسترليني عام 1992م، وعملات الاقتصادات الناهضة في جنوب شرق آسيا (تايلاند، وماليزيا، والفلبين، وأندونيسيا) عام 1997م.

ينقسم الكتاب إلى قسمين، يقوم المؤلف في القسم الأول بعرض إطار نظري يعتمده في القسم الثاني لنقد النظام الرأسمالي العالمي. يرتكز الإطار التحليلي الذي يعتمده المؤلف في نقده للنظام الرأسمالي على نظرية الانعكاسية. فيرفض الكاتب دعوى المدرسة الليبرالية في الاقتصاد القائلة بخضوع السلوك الاقتصادي لمبدأ توازن السوق (equailibriuam) مؤكداً أن حركة السوق غير مستقلة عن آمال وتطلعات المتبادلين؛ فالأطراف المشتركة في عمليات تبادل القيمة الاقتصادية تعدل باستمرار من سلوكها لتحقيق القيم التي تسعى إليها. المشكلة، كما يراها سوروس، أن القيمة الأساسية، بل الوحيدة، التي توجه الفعل الاقتصادي في النظام الرأسمالي هي الربح. فهي قيمة عليا يؤدي تجاهلها أو كبح جماحها إلى نقص في القدرة التنافسية عند رجال السوق. ويعترف سوروس أن العديد من الصفقات التجارية التي أبرمها والقرارات التي اعتمدها

أدت إلى خسائر مالية لأطراف أخرى، لكنه يعتبر عمله هذا عملاً "مشروعاً" ضمن إطار قواعد "اللعبة الاقتصادية"، محملاً المنظومة الاقتصادية نفسها الآثار السلبية لفعله.

ينتقل سوروس في القسم الثاني لبحث سبل إصلاح النظان الاقتصادي لتجنب مثالبه، مؤكداً حاجة السوق إلى مبادئ أخرى، غير مبادئ الاقتصاد الحر، لتوجيهه. وينبه سوروس قارئه أن دواعيه لاصلاح النظام الاقتصادي الرأسمالي تنبع أساساً من رغبته في الحفاظ عليه، كما ينبه إلى أن أحد مصادر عدم استقرار النظام غياب التوازن بين دول الجنوب والشمال، وتحيز السوق الكبرى إلى أصحاب الرأسمال الكبير على حساب الدول ذات الرأسمال المحدود، وهو لذلك يدعو القيادات السياسية في العلم الغربي إلى التدخل لضمان استقرار النظام. بيد أن الاقتراحات التي يقدمها لتحقيق الاستقرار تظهر استحالة تقديم أحد المستفيدين من النظام الرأسمالي لنموذج إصلاحي حقيقي. إذ تنصب هذه الاقتراحات، كما يبدو جلياً إلى الحد من استقلال الدول النامية اقتصادياً، واستخدام العصا السياسية للولايات المتحدة لضمان حركة الرأسمال العالمي عبر الحدود الدولية.

تقرير لاد عن المجتمع المدني في أمريكا

Everett Carll Ladd, The Ladd Report, (New York: The Free Press, 1999), 210 pages

يحاول الكاتب التصدي للأطروحة الذائعة التي تؤكد تراجع إسهام الفرد الأمريكي في الحياة الاجتماعية ومشاركته في الخدمات العامة. ويعمد الكاتب الى استعراض جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية مؤكداً أن مشاركة الفرد الأمريكي في العمل التطوعي ومساهمته في الإنفاق الخيري في تصاعد مستمر.

ويستعرض المؤلف إحصائيات ترصد حجم مشاركة الفرد الأمريكي في العمل التطوعي، مبيناً – على سبيل المثال – أن 38% من الأمريكان يتطوعون للعمل في الخدمات الدينية مرة فأكثر سنوياً، و30% في جمع التبرعات للإنفاق الخيري، و21% في إزالة الملوثات من الأماكن العامة. كما يظهر بالارقام التزايد المستمر في حجم الإنفاق الخيري، مبيناً أن كلي الانفاق الخيري قد زاد من 1.2مليار دولار أمريكي في سنة 1930 إلى 150.7مليار دولار هذا العام.

تحتوي الدراسة على العديد من البيانات الإحصائية المفيدة لفهم مصدر الحيوية النابضة للمجتمع المدني الأمريكي. إذ يجد القارئ مثلاً أن عدد المؤسسات الوقفية المحدثة قد ازداد من 797 مؤسسة أحدثت في العقد الثاني والثالث معاً من هذا القرن إلى 3.304في العقد الثامن.

ثراء الأمم وفقرها

David S.Landes, The Wealth and Poverty of Nations (New York: W.W. Norton &Company), 658 pages.

ينتمي هذا الكتاب إلى مجموعة من الأعمال التي ظهرت حديثاً لتمجيد الحضارة الغربية الراهنة، وإعادة كتابة التاريخ لتكريس المركزية الغربية، على غرار ما كتبه فرانسيس فوكوياما في كتابه اية التاريخ. فعلى سبيل المثال يدعي المؤلف أن العصور الوسطى كانت من أثرى العصور التاريخية ابتكاراً, ابتكر فيها الرجل الغربي الساعة الآلية والناعورة الهوائية. ويأتي هذا الكتاب ضمن الجهد المبذول لتبرير التفاوت الاقتصادي والسياسي بين دول المركز في النظام العالمي الجديد ودول الأطراف. ولا يوفر الكاتب جهداً في التشكيك بأي سجل تاريخي يضفي قيمة حضارية على ا تمعات غير الغربية، فهو يشكك على سبيل المثال، في صدق الروايات التاريخية – وهي روايات غربية – التي تركز أن ميزانية السلطان أوران زغب، رأس الدولة المغولية في الهند (1658-1701م) كانت تساوي عشرة أضعاف ميزانية الملك الفرنسي المعاصر له لويس الرابع عشر,

السؤال الرئيسي الذي يطمح الكاتب إلى الإجابة عليه هو عين السؤال الذي يشغل كثيراً المفكرين العرب والمسلمين: لماذا تقدمت أوروبا علمياً

واقتصادياً حين تخلف الآخرون؟ ويعيد الكاتب التقدم الغربي إلى عوامل ثلاثة:

1- الحرية الفكرية التي سمحت للمفكرين الغربيين طرح مختلف الأسئلة والانكباب على الاجابة عليها دون حرج.
2- الطريقة الخصمية (adversarial method) التي تصر على طرح الأدلة لحل الخلافات.
3- اعتماد المنهجية العلمية لحل الخلافات.

وعلى الرغم من انطواء الكتاب على إشراقات متعددة وتحليلات متينة، فإن اا هة المركزية الأوروبية البارزة تدفع الكاتب في أحيان كثيرة إلى تفسيرات وتبريرات لا تعكس المعطيات التاريخية بقدر ما تعكس تحيزات المؤلف. لذلك فإن الكاتب يتيح للباحثين المهتمين برصد التيارات الفكرية الغربية الاطّلاع على مثال جديد للدراسات الفكرية الرامية إلى تمجيد الذات الغربية وتقزيم الآخر.

الطبقات الكبرى
المعروفة بـ "طبقات ابن سعد"
لمحمد بن سعد، كاتب الواقدي
(168هـ/784م – 230هـ/ 845م)

أبو الفداء سامي التوني*

هي إحدى مفاخر المسلمين، وواحدة من كبار الموسوعات الإسلامية التي ظهرت في بواكير الحركة العلمية الإسلامية فدلت على مدى ما غرسه الإسلام في نفوس أتباعه من حرص على العلم بكل شمول واتساع واستقصاء.

---

* تخرج في كلية دار العلوم عام 1983م. باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث، يعمل حالياً لإنجاز مشروع "دائرة معارف الأمة".

و"**الطبقات**" فن اهتم به العلماء قسموا به الأعلام من زوايا مختلفة طبقاً لم لتهم في الإسلام أو سبقهم أو عصرهم أو مذهبهم... إلى غير ذلك، و"**طبقات ابن سعد**" هي أُولى موسوعتين صنفتا في "**الطبقات**": هي و"**طبقات خليفة بن خياط العصفري**".

احتوت **الطبقات الكبرى** على ثمانية أجزاء، وزع ابن سعد بينها الرواة على اختلاف طبقاتم، سلك فيه مسلك أهل الحديث من أداء روايات الأحاديث وأقوال الصحابة والتابعين، والشعر أيضاً، ونحو ذلك بسلسلة إسناده – أو سلاسل أسانيده – ليتسنى للباحثين دراسة تلك الروايات والوقوف على درجة صحتها.

ولم يقدم ابن سعد لكتابه بمقدمة يكشف فيها عن مراده من الكتاب أو خطة التأليف، وذلك شائع معروف في كتب السلف، فكأ م كانوا يكتفون بفهم القارئ لموضوع الكتاب من خلال تعامله المباشر معه، أو كأنه وجد في عنوان كتابه ما يكفي لبيان موضوعه وخطته ومنهجه وغير ذلك من أسباب قد تخفى علينا اليوم، لكننا قبل ذلك وبعده نفضي إلى أن الكتاب قد بدأ بسلسلة رواة الكتاب حتى مؤلفه ابن سعد – رحمه الله – ليبدأ كتابه بقوله: "ذكر انتمى إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم" فاستغرقت أخبار النبي صلى الله عليه وسلم من "**الطبقات**" الجزء الأول بقسميه وقدمه بفصل تمهيدي تناول فيه تاريخ الأنبياء السابقين وتاريخ أجداد النبي صلى الله عليه وسلم وجداته.

ثم تناول ابن سعد سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من مولده إلى وفاته ماراً بمبعثه صلى الله عليه وسلم، فهجرته فغزواته، ثم وفاته صلى الله عليه وسلم وما قيل فيه من مراث كل ذلك بتفصيل واسهاب واستقصاء لينهي السيرة بالقسم الثاني من ا لمد الثاني بغزوات النبي صلى الله عليه وسلم.

لأما الجزء الثاني فينتهي بالحديث عن أبرز الفقهاء بالمدينة، ويمكن أن يعد هذا مقدمة **للطبقات** من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من أهل العلم إلى عصره.

ويترجم ابن سعد في الجزء الثالث بقسميه لمن شهد غزوة بدر من المكيين (في القسم الأول)، والمدنيين (في الثاني).

أما الجزء الرابع فيترجم للمهاجرين والأنصار ممن لم يشهد بدراً ولهم إسلام قديم وذلك في القسم الأول، أما في القسم الثاني فيترجم للصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة.

وفي الجزء الخامس يترجم لأهل المدينة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمحدثين، وأهل مكة والطائف واليمن واليمامة والبحرين.

ويخصص الجزء السادس لمن نزل الكوفة من الصحابة والطبقة الأولى والثانية من التابعين.

كما يخصص الجزء السابع **للطبقات** الثالثة إلى التاسعة منهم، ثم أهل البصرة، وخرسان، والري، وهمدان، وقُم، والأنبار، والشام والجزيرة، ومصر وأيلة، وإفريقية، والأندلس.

أما الجزء الثامن فقد خصصه لتراجن النساء اللاتي شاركن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم العامة والخاصة، واللاتي روين عنه الحديث، وبذلك تنتهي **الطبقات الكبرى**.

و**للطبقات** أهمية كبيرة لدارسي الحديث وأحوال الرواة خاصة، والمهتمين بالدراسات التاريخية والاجتماعية واللغوية والأدبية وغيرهم عامة.

فدارس الحديث يجد فيها الروايات المتعددة بأسانيدها وتراجم الرواة، كما يحتاج إليها للتمييز بين الرواة المتشا بين في الأسماء للأمن من الخلط بينهم بالإضافة إلى استفادته العامة منه بوصفه كتاباً من أمهات المصادر في التراجم.

ويستفيد منها المهتمون بدراسة الحضارة الإسلامية، ودارسو علم الاجتماع، وتاريخ الأدب العربي فبها يتهيأ له مراقبة التطور وما أثّر في الأمة

الإسلامية من عوامل إيجابية وسلبية ومظاهر ذلك، فهي ترسم له خطاً بيانياً واضحاً.

ولنا أن نجزم أن الطبعة الوحيدة **للطبقات الكبرى** – وعنها أخذت الطبعات الأخرى – وهي التي بدأها المستشرق الألماني ساخاو بمساعدة تلامذته من مستشرقي مدرسة برلين التي نشرت بين سنتي 1904 – 1918م، والتي أعقبوها بنشر ا لمد التاسع منه ليضم فهارس الكتاب قد كلفتهم جهداً كبيراً، لكنها احتوت هجوماً على شخص ابن سعد، وسخرية من طريقة المسلمين في الاعتماد على الأسانيد في معرفة صحة الوقائع، كما أوقع المستشرقون جهلُهم ـذا العلم والدراية بالرجال وأحوالهم في الخلط والتصحيف والأخطاء الفاحشة.

وإذا كانت دار صادر ببيروت عند إعادة صف الكتاب ونشره على طبعة دار التحرير (القاهرية) – وكلتاهكما مأخوذة عن طبعة برلين – قد حَرَصَت على حذف تعليقات المستشرقين – ربما لأسباب تجارية – فإ ا تضمنت نفس

الأخطاء العلمية. ولهذا فالكتاب بوصفه أحدَ مصادر التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية وتراجم الرجال ورواية السيرة النبوية والتاريخ والحديث والفقه أيضاً لهو في مسيس الحاجة إلى عناية المحققين المخلصين من أهل الدراية والتخصص لتحقيق الكتاب وتخريج ونقد رواياته وصناعة فهارسه الفنية.

المِلَل والنِّحَل

للشَّهْرَسْتَانيّ

(479هـ/1086م – 548هـ/1153م)

كتاب "**الملل والنحل**" لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرَستَانيّ هو عمدة المؤلفات العربية في الملل والنحل.

استعرض الشهرَستَانيّ في كتابه جميع المذاهب الفلسقية والدينية التي استطاع دراستها، وصنفها بحسب مبلغ بعدها عن الاسلام على مذهب أهل السنة، ولذلك بدأ بالفرق الاسلامية: المعتزلة فالشيعة فالباطنية، ثم تناول أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وأتبع ذلك بأصحاب الكتب المُنَزَلة سواء كان مشكوكاً فيها أو باطلة مثل ا ـوسية والثنوية، ثم أتبع هؤلاء بالصائبة (عبدة النجوم)، ثم رجع بعد أن تناول الكتب المُنَزَلة إلى أهل الشرك في الزمن القديم ليفرد مقالات لأئمة فلاسفة الإغريق وحكمائهم، ثم استعرض مذهب علم الكلام عند المسلمين بوصفه منقولاً عن الفلسفة الإغريقية، وخصص القسم الأخير من الكتاب لأديان الهند.

صدر الشهرَستَانيّ كتابه هذا بمقدمة ألم في فصل منها (الفصل الرابع) بجميع الخلافات التي نشبت في الإسلام في آخر عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالدنيا، تلك الخلافات التي أثرت في الدين من ناحية وفي السياسة من ناحية أخرى، وكانت سبباً في قيام مذهب الشيعة ثم المعتزلة، وهو فصل مهم جداً.

وتناول الشهرَستَانيّ في فصل آخر من مقدمته علم الحساب الذي عرضه على طريقة القدماء خليطاً بين الرياضيات والفلسفة فجاء غامضاً قليل الفائدة.

ولقد كان الشهرَستَانيّ في تحليل المذاهب والنحل نافذ البصيرة، اتسمت أحكامه في جملتها بال اهة الشديدة والبعد عن التحيز، كما برئ من ذلك الصفة المشهودة التي تترع إلى اتخاذ موقف الدفاع، وهي الصفة التي التصقت بآخرين صنفوا في هذا الموضوع، وقد اشترط على نفسه في أول كتابه **الإنصاف** فقال: "وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على حدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم".

والحق أن أهم أجزاء الكتاب هي تلك التي تتناول المعتزلة والشيعة والثنوية والصائبة، و الشهرَستَانيّ – هو الإيجي – من أهم المصادر التي يرجع إليها عن المعتزلة خاصة.

وكذلك جاءت مقالات الشهرَستَانيّ عن الشيعة والخوارج والمرجئة عظيمة الأهمية، لكنه جنح للإيجاز في حديثه عن الإسماعلية والباطنية، وَيصدق هذا على حديثه عن اليهود أيضاً، أما النصارى فقد كان يعرف من مذاهبهم فرقاً ثلاثة كبرى هي الملكانية والنساطرة واليعاقبة.

ولا شك أن إشارته إلى المانوية وعبادة الأجداد ومزدك ونحوهم عظيمة القيمة، ويصدق على هذا القسم الطويل الذي أفرده للكلام عن الصائبة.

وقد نال الكتاب من الشهرة قدراً عظيماً من علماء الشرق والغرب على السواء فوصفه تاج الدين السبكي بقوله: "هو خير كتاب صنف في هذا الباب".

وقال ألفرد جيوم:

"إنه ظل المخلص الوافي، الذي تبوب فيه الملل على اختلافها وخصائص ومميزات كل منها مما يجعله بحيث لا يمكن الاستغناء عنه في أي زمان".

وقال آخر:

"بوساطة الشهرَستَانيّ في متابه الملل والنحل نستطيع أن نسد الثغرة التي في تاريخ الفلسفة بين التاريخ والحديث".

و ـذا يتبن أن الملل والنحل للشهرَستَانيّ موسوعة علمية امتازت بالانصاف ودقة التحليل مع الايجاز مع ما تفردت به من معلومات لم تصلنا إلا عن طريقه، تزود الباحث في التاريخ الإسلامي والفرق الإسلامية وغير الإسلامية والمذاهب الفلسفية بالكثير.

وللكتاب عدة طبعات منها طبعة مؤسسة الحلبي (القاهرة) – بدون تاريخ – في ثلاثة أجزاء من القطع المتوسط بعناية عبد العزيز محمد الوكيل، وطبعة مصطفى الحلبي – بدون تاريخ أيضاً – بتعليق محمد سيد كيلاني، وطبعة مكتبة الأنجلو سنة 1956 بعناية محمد فتح الله بدران في جزأين، وكلها طبعات تجارية لم َتقُم بحق الكتاب ولم تقدمه للدارسين بشكل علمي مناسب.

شرح نهج البلاغة
لابن أبي الحديد
(586هـ/1190م-656هـ/1258م)

اتسم أسلوب الإمام علي بن أبي طالب بطابع خاص و ج واضح يميزه عن غيره من البلغاء والمترسلين والخطباء، وقد حاول كثير من المؤلفين أن يفردوا لكلامه كتباً خاصةً، على أن أعظم هذه المحاولات وأعلاها شأناً هو مجموع ما اختاره الشريف الرضي في كتابه "**نج البلاغة**" الذي بناه على ما أرده في كتاب "**خصائص الأمة**" من "فصل يتضمن محاسن ما نقِلَ عنه رضي الله عنه من الكلام القصير من الحِكَمِ والأمثال والآداب دون الخُطَبِ الطويلة والكتب المبسوطة"، ثم جعله كتاباً "يحوي على مختار كاتم مولانا أمير المؤمنين رضي الله عنه في جميع فنونه ومتشعبات غصونه من خطب وكتب وموتعظ وآداب"، وقد أدار اختياره على ثلاثة عناصر:

أولها: الخطب والأوامر.

وثانيها: الكتب والرسائل.

وثالثها: الحكم والمواعظ.

وقد وقع "**نج البلاغة**" من الناس موقعاً حسناً فاشتغلوا به وتدارسوه وعلقوا عليه، إلا أن نسبة ما في الكتاب إلى الإمام علي بن أبي طالب كانت على مر العصور مثاراً للشك عند العلماء والباحثين المتقدمين والمتأخرين قال الإمام الذهَبي: "ومن طالع كتاب ج البلاغة جزم بأنه مكذوب على أمير

المؤمنين غلي رضي الله عنه، فإنّ فيه السب الصريح والحّطّ على السيدين أبي بكر وعمر".

وقد تصدر كثيرون لشرح الكتاب بشروح زادت على الخمسين بين مبسوط ومختصر، لكن أعظمها وأطولها وأشملها بالعلوم والآداب والمعارف هو شرح عبد الحميد بن هبة الله بن محمد المعروف بأبي الحديد وكان عالماً بالآداب شيعياً غالياً من أعيان المعتزلة ذا شعر جيد واطلاع واسع على التاريخ. وقد صنف كتابه برسم خزانة الوزير الشيعي مؤيد الين العلقمي وزير المستعصم آخر خلفاء العباسيين ببغداد، وقد استغرق تأليفه أربع سنين وثنانية أشهر (644/7هـ: 649/2هـ) موافقاً لمدة خلافة أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه.

التزم ابن أبي الحديد في كتابه أن يقسم الكلام فصولاً ويشرح كلمات كل فصل شرحاً دقيقاً مشتملاً على الغريب والمعاني وعلم البيان، وما عساه يشبه ويشكل من الإعراب والتصريف، ثم يورد ما يطابقه من النظائر والأشباه نثراً ونظماً، ثم يستطرد إلى ذكر ما يتضمنه من السير والوقائع والأحداث، ويشير إلى ما ينطوي عليه هذا الفصل من دقائق علن التوحيد والعدل (الاعتزال) إشارة خفية يلوح إلى ما يستدعي الشرح ذكرهمن الأنساب والأمثال كما يرصعه بالمواعظ الزهدية والزواجر الدينية والحِكَم النفيسة والآداب الخُلقية الممناسبة. وهكذا في كل فصل من فصول الكتاب.

و ـذا نقل ابن أبي الحديد إلى كتابه "**شرح نـج البلاغة**" عصارة ما في كتب الأدب والنقد والنسب والمغاري والسير والفقه والجدل والمناظرة وعلم الكلام، وخلاصة ما اشتملت عليه الرسائل والمتون والشروح والحواشي والتعاليق.

والكتاب وإن كان حجةُ ومصدراً للاستدلال عند الشيعة فإنه محل نظر عند أهل السنة، لما خالطه من شك في نسبه كثير من الأقوال فيه إلى الإمام علي رضي الله عنه، كما أن ابن أبي الحديد – ليس له دراية بعلم الحديث ونقد الأسانيد. ولقد شحن كتابه بالموضوعات والأباطيل من الروايات

والأخبار مما يروق للمهتمينبالأدب وبليغ الألفاظ دون المحققين المشتغلين بما صح من الأخبار.

وقد طبع "**شرح نهج البلاغة**" لابن أبي الحديد بمطبعة عيسى البابي الحلبي (القاهرة) سنة 1385هـ /1965م (الطبعة الثانية) في 20 جزءاً من القطع المتوسط، بتحقيق الأستاذ/ محمد أبو الفضل إبراهيم، والرجل وإن كان قد قام بواجبه من تقويم للنص وضبط للألفاظ ومقابلة للنسخ الخطية إلا أن الكتاب بحاجة إلى تحقيق علمي للروايات الواردة، ومناقشة بل ورد على كثير من طعون الشيعة الواردة في الصحابة خاصة وفي أهل السنة عامة المشحونة في أرجاء الكتاب، هذا بالاضافة إلى آراء المعتزلة التي تستلزم الرد العلمي الذي يدرأ عن القارئ الزلل فيما يمس عقيدته أو يشوش على فكره.

وللهادي آل كاشف الغطاء كتاب "**مستدرك نهج البلاغة**" (ط. دار الأندلس للطباعة والنشر – بيروت)، وفي مكتبة أمبروزيانا مخطوط "**أحاديث موضوعة** في **شرح نهج البلاغة**" لا نعلم مؤلفه.

ورافيات

الوسطية والتطرف

قائمة ورقية منتقاة

بالكتب الصادرة باللغة العربية منذ بداية التسعينات*

محي الدين عطية**

* قوائم الأطروحات الجامعية والمقالات وبحوث المؤتمرات، تصدر لاحقاً.

رؤوس الموضوعات المستخدمة

الإرهاب	13-1
الاعتدال	15-14
التطرف	38-16
التعصب	42-39
التقديس	43
التكفير	58-44
العنف	88-59
الغلو	97-89
الوسطية	100-98

الإرهاب

1- أحمد رفعت سيد. الإرهاب: **إسلام أم تأسلم؟** القاهرة: سينا للشر، 1995م، 515ص.

2- بدر الدين، إكرام (محرر) **ظاهرة الإرهاب السياسي**، ماجدة غنيمة، ومصطفى منجود وإكرام بدر الدين، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1991م، 162ص.

3- بن عمو، سميرة. **الموت أو أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**، مراجعة عبد الكريم حسن، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،1992م، 207ص.

** دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964. مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأميركية.

4- جاد الكريم، حسني محمود. **الإسلام السياسي وأقنعة الإرهاب،** تقديم علي حسن محمد سليمان، السويس: دار السنة، 1991م125ص.

5- الدالي، علي. **جذور الإرهاب: القصة الحقيقية للإخوان المسلمين،** القاهرة: علي الدالي، 1993م، 223ص.

6- دعبس، محمد يسري إبراهيم. الإرهاب: **الأسباب واستراتيجية المواجهة: رؤية** في **انثروبولوجيا الجريمة،** القاهرة: وكالة البنا للنشر والتوزيع، 1994م، 129ص.

7- دوح، حسن. **الإرهاب المرفوض والإرهاب المفروض،** القاهرة: دار الاعتصام، 1993م، 153ص.

8- عماماي، عبد الله. **تنظيمات الارهاب** في **العالم الاسلامي: النشأة، التنظير، الهيكلة، الإرهاب،** القاهرة: دار أخبار اليوم: إدارة الكتب والمكتبات، 1993م، 253ص.

9- غالي، شكري. أقنعة الارهاب: **البحث عن علمانية جديدة،** القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1990م، 288ص.

10- فاضل، خليل. **سيكولوجية الإرهاب السياسي،** القاهرة: خليل فاضل، 1991م، 327ص.

11- المدخلي، زيد بن محمد بن هادي. **الإرهاب وأثره على الأفرادوالأمة،** الدمام: دار سبيل المؤمنين للنشر والتوزيع، 1418هـ، 142ص.

12- مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، الملتقى الفكري الثاني، 1995م بالقاهرة. **إرهاب الفكر وحرية العبارة:** أعمال الملتقى الفكري الثاني، ديسمبر 1995، القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، 1996م، 223ص.

13- الندوة الدولية للإرهاب (القاهرة 1997م). **الظاهرة الارهابية**: الوثائق الكاملة للندوة الدولية للارهاب باشتراك 30 دلة. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1998م، (إعداد محمد مراد)، 286ص.

الاعتدال

14- أبو حمدان، سمير. **الشيخ رشيد رضا والخطاب الاسلامي المعتدل**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب: دار الكتاب العالمي، 1992م، 176ص، (موسوعة عصر النهضة).

15- عبد القادر، محمد أحمد. **ملامح الفكر الإسلامي** بين **الاعتدال والغلو**، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1994م، 631ص.

التطرف

16- إبراهيم، إسماعيل. **الشباب** بين **التطرف والانحراف**، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 1998م، 165ص.

17- أحمد، رفعت سيد. **حسن البنا:** متى **وكيف ولماذا؟ الإخوان المسلمون والعمال. الإسلام السياسي من التطرف** إلى **المزيد من التطرف**، القاهرة: جريدة الأهالي لحزب التجمع الوطني التقدمي، 1990م، 328ص، (كتاب الأهالي – 28).

18- إسماعيل، عزت سيد. سيكولوجيا التطرف والإرهاب: إطار نظري وتطبيق ميداني، الكويت: جامعة الكويت، كلية الآداب، 1996م، 103ص, (الحولية السادسة عشرة، رقم 110).

19- بيومي، محمد أحمد. ظاهرة التطرف: الأسباب والعلاج، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992م، 191ص.
20- حاجي، طارق أحمد. ثالوث الدمار: الدم، زيادة التطرف، وفصول أخرى، القاهرة: طبع بمطابع الأخبار، 1990م، 184ص.
21- خريصات، صالح. جنوح الفكر ضد الجمود العقدي والتطرف في الحركات الاسلامية، عمان: دار آفاق للنشر والتوزيع، 1997م، 167ص.
22- رشوان، حسين عبد الحميد أحمد. التطرف والإرهاب من منظور علم الإجتماع، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997م، 153ص.
23- الرميحي، محمد غانم. عصر التطرف: الديمقراطية، التجاهل، القمع، الجيزة: مدبولي الصغير، 197م، 439ص.
24- السحمراني، أسعد. التطرف والمتطرفون، بيروت: دار النفائس، 1999م، 168ص.
25- الشابي، علي، وآخرون. الإمام محرز بن خلف رائد للتسامح ومقاومة التطرف، تونس: وزارة الشؤون الدينية، 1994م، 289ص.
26- الشوربجي، أحمد حسن. لكي لا تتخذوا التطرف ذريعة، الطائف: الشوربجي، 195م، 271ص.
27- صادق، حسن. جذور الفكر الاسلامي في الفرق الاسلامية بين التطرف والارهاب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، 519ص.
28- الصلوي، صلاح. التطرف الديني: الرأي الآخر، القاهرة: الآفاق الدولية للإعلام، 193م، 342ص.
29العك، خالد عبد الرحمن. عوامل التطرف والغلو والإرهاب وعلاجها في ضوء الكتاب والسنة، دمشق: دار المكتبي، 1997م، 175ص.

30- فاروق، عبد الخالق. التطرف الديني ومستقبل التغيير في مصر، الجيزة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، 1994م، 113ص.

31- قميحة، جابر. لبأدب الحديث بين العدالة الموضوعية وجناية التطرف، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992م، 368ص.
32- محفوظ، نجيب. حول التدين والتطرف، أعده للنشر فتحي العشري، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1996م، 209ص.
33- محمد، أنور. الإسلام والمسيحية في مواجهة التطرف والإرهاب: الحوار لا المواجهة، القاهرة: دار العلم، 1993م، 159ص.
34- منصور، فتحي إبراهيم. كيف نحمي شبابنا من التطرف وعبادة الشيطان؟، القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م، 80ص.
35- هاشم، عمرو. التطرف والإرهاب: دراسة اجتماعية نفسية سياسية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991م، 620ص، (رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة، 1990م).
36- همام، محمد أحمد. المنهج وتوثيقه: ردود من السنة على التطرف والإرهاب، دبي: دار القلم، 1990م، 207ص.
37- هويدي، فهمي. المفترون، خطاب التطرف العلمي في الميزان، القاهرة: دار الشروق، 1990م، 286ص.
38- يوسف، السيد. الإخوان المسلمون وجذور التطرف الديني والإرهاب في مصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، 703ص.

التعصب

39- خليل، عثمان. التعصب الديني بين صحافة الإرهاب وإرهاب الصحافة، القاهرة: مركو الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان، بين 1994و 1997م، 72ص، (كراسات التعليم الشعبي لحقوق الإنسان، 3).

40- زينة، محمد بدير. الجماعات الإسلامية بين الجهل والتعصب، كفر الشيخ (مصر): دار بلال، 1991م، 79ص.
41- عطوة، أحمد. سيكولوجية التعصب في: زين العابدين درويش وآخرين: علم النفس الاجتماعي: أسسه وتطبيقاته، القاهرة: المؤلف، 1993م.
42- مجموعة مؤلفين من أديب إسحاق ةالأفغاني إلى ناصف نصار. أضواء على التعصب، بيروت: دار أمواج، 1993م، 214ص، (مكتبة الفكر الاجتماعي).

التقديس

43- لوح، محمد أحمد. تقديس الأفكار في الفكر الصوفي: عرض وتحليل على ضوء الكتاب والسنة، دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1996م، 2مج، (رسالة ماجستير بالجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، 1993م).

التكفير

44- آل الشيخ، عبد اللطيف بن عبد الرحمن. الإتحاف في الرد على الصحاف: رسالة تحتوي على قواعد مهمة في التكفير والتوحيد ومسائل أخرى، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير الحمد، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1995م، 54ص، (السلسلة السلفية للرسائل والكتب النجدية، 4).
45- أبو زيد، نصر حامد. التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخراف، القاهرة: سيناء للنشر، 1995م، 400ص.
46- الألبـاني، محمد ناصر الدين. **التـحذير من فتنة التكـفير: بحـوث علمية ونقول عقدية**، بتقريظ بن عبـد الله بن بـاز، وتعليق محـمد صـالح

العثيمين، جمعها وقدم لها وعلق عليها علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، الرياض: دار الراية، 1417هـ، 142ص.

47- حبيب، رفيق. **مصر القديمة بين التغريب والتكفير**، القاهرة: دار الشروق، 1996م، 157ص.

48- حجاج، عبد الله (جمع وترتيب وتعليق). **براءة علماء المسلمين من تكفير الحكام والمحكومين**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1997م، 339ص.

49- رمضان، عبد العظيم محمد. **جماعة التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م، 511ص.

50- زريق، برهان خليل. **نصر حامد أبو زيد بين التفكير والتكفير: مسألة حسنات الإنسان في الإسلام**، دمشق: دار عهد للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م، 364ص.

51- السعدي، محمد. **الكفير في ميزان القرآن والسنة**، القاهرة: المركز العربي الدولي، 1990م، 127ص.

52- شاهين، عبد الفتاح. **ظاهرة التكفير: شبهات وردود**، القاهرة: دار الإسراء للنشر والتوزيع، 1991م، 132ص.

53- عبيدات، محمد سالم. **قضية الإيمان والتكفير في آراء فرق المسلمين**، عمان: دار البشير، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996م، 243ص.

54- عزوز، سالم. **اغتيال نصر أبو زيد: أسرارالتكفير والتفريق**، القاهرة: عماد ناصف، 1995م، 148ص.

55- العنبري، خالد بن علي بن محمد. **الحكم بغير ما أنزل الله وأصول التكفير في ضوء الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة**، السعودية، 1996م، 152ص.

56- القرني، عبد الله بن محمد. **ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م، 296ص.

57- المصحبي، عبد ا يد بن سالم بن عبد الله. **منهج ابن تيمية** في **مسألة التكفير**، الريلض: أضواء السلف، 1997م، 2مج، 599ص.
58- الوهيبي، محمد بن عبد الله بن علي. **نواقض الايمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف**، الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، 1996م، 2مج، (رسالة دكتوراه).

العنف

59- أبو عامود، محمد سعد. **جماعات الاسلام السياسي والعنف** في **الوطن العربي**، القاهرة: دار المعارف، 1992م، 143ص، (كتاب اكتوبر).
60- أبو العلا، محمد حسين**. العنف الديني** في **مصر**، القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 1998م، 465ص.
61- بورديو، بيير. **العنف الرمزي: بحث** في **أصول علم الاجتماع**، ترجمة: جاهل، الدار البيضاء، 194م، 96ص.
62- حسن، حسن بكر أحمد. **العنف السياسي** في **مصر: أسيوط بؤرة التوتر، الأسباب والدوافع**، 1977م-1994م، القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 1996م، 299ص.
63- حسين، مجدي أحمد. **الإسلام والعنف: دراسة** في **فقه التغيير السياسي**، القاهرة: مركز شدوان للنشر والاعلان، 1993م، 71ص.
64- دردور، عبد الباسط. **العنف السياسي** في **الجزائر وأزمة التحول الديمقراطي**، القاهرة: دار الأمين، 1996م، 155ص.
65- الربيعو، تركي علي. **العنف والمقدس والجنس** في **الميثولوجيا الاسلامية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، 190ص.

66- سعيد، جودت. **مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة العنف في العمل الاسلامي،** الشارقة: المركز العربي للكتاب، 1991م، 187ص، (أبحاث في سنن النفس وا تمع).

67- صيام، شحاته. **العنف والخطاب الديني في مصر: الفكر والممارسة،** الجيزة: دار النصر للتوزيع والنشر فرع جامعة القاهرة، 1992م، 182ص.
68- طير، مصطفى عمر. **العنف العائلي،** الرياض: أكادمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 1997م، 172ص، (سلسلة أكادمية نايف العربية للعلوم الأمنية).
69- عامر، عصام. **مواجهات حول الاسلام السياسي وظاهرة العنف والإرهاب،** مقدمة ودراسة محمد عصفور، القاهرة: خلود للنشر والتوزيع، 1995م، 343ص.
70- عبد الفتاح، نبيل. **عقل الأزمة: تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور،** القاهرة: دار سيشات للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م، 223ص.
71- ....**الوجه والقناع: الحركة الاسلامية والعنف والتطبيع،** القاهرة: دار سيشات للدراسات والنشر والتوزيع، 1995م، 156ص.
72- عبد المختار، محمد خضر. **الاغتراب والتطرف نحو العنف: دراسة نفسية اجتماعية،** القاهرة: دار غريب، 1998م، 255ص.
73- عبد الوهاب، ليلى. **العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة،** دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1994م، 206ص، (دراسات، 1)ز
74- العظوة، عزيز، وآخرون. **العنف الأصولي: مواجهات السيف والقلم،** لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1995م، 262ص، (سلسلة كتاب النقاد).
75- .... **العنف الأصولي: نواب الأرض والسماء،** لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1995م، 314ص، (سلسلة كتاب النقاد).

76- عمر، تيسير خميس. **العنف والحرب والجهاد**، تقديم أحمد الحاجي الكردي، وجودت سعيد، دمشق: دار الآفاق والأنفس، 1996م، 336ص.

77- عيسى، إبراهيم. **عمائم وخناجر**، القاهرة: سفتكس للطباعة والنشر، 19932م، 189ص.

78- غالي، شكري وآخرون. **العنف الأصولي: الإبداع من نوافذ جهنم**، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1995م، 381ص، (سلسلة كتاب النقاد).

79- فارس، نبيل. **الإسلام لا يعرف العنف: الملف السري للجماعات الاسلامية** في **مصر**، القاهرة: الدار الشرقية، 1992م، 187ص.

80- قطاب، إلين. **المرأة الفلسطينية وبعض قضايا العنف الأسري: تحليل اجتماعي لبعض ظواهر العنف الموجه ضد المرأة**، فريق البحث: الإشراف الأكاديمي: محمد الحاج يحيى، منسقة المشروع: جميلة أبو دهو، رام الله: مركز بيان للبحوث والانماء، 1995م، 132ص.

81- ليلة، علي. **الشباب** في **مجتمع متغير: تأملات** في **ظواهر الأحياء والعنف**، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة للطباعة والنشر، 1990م، 480ص، (سلسلة علم الاجتماع المعاصر)، الكتاب 84).

82- مبارك، هشام. **الإرهابيون قادمون: دراسة مقارنة** بين **موقف الاخوان المسلمون وجماعة الجهاد** في **قضية العنف**، 1928م-1994م، القاهرة: مركز محروسة للنشر والخدمات الصحفية، 1995م، 462ص.

83- متولي، مجدي. **العنف والشريعة الاسلامية: دراسة قانونية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م،175ص.

84- مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر: من حركات الإصلاح إلى جماعات العنف**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الاهرام، 1992م، 214ص.

85- المؤتمر الدولي عن العلوم الاجتماعية ودورها في مكافحة جرائم العنف والتطرف في ا تماعات الاسلامية (القاهرة، 1998م). بحوث المؤتمر الدولي عن العلوم الاجتمـاعية ودورها في مكافحة جـرائم العنف والتـطرف في ا تمعات الاسـلامية، القاهرة: جـامعة الأزهر: مركز صالح عبد الله كامـل

للاقتصاد الاسلامي، قسم الاجتماع، كلية الدراسات الإنسانية، 1998م، 4مجلدات.

86- نصر، سميحة. **العنف والمشقة: الاستهداف للعنف والتعرض لأحداث الحياة المُشقة**، إشراف فيصل يونس، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، قسم بحوث الجريمة، برنامج بحوث العنف في الحياة اليومية في ا تمع المصري، 1996م، 270ص.

87- وهبه، مراد (تحرير). **العنف المقدس**، القاهرة: دار الثقافة، 1996م، 147ص، (سلسلة قضايا العصر، 2).

88- يسرى، أحمد. **حقوق الانسان وأسباب العنف في ا تمع الاسلامي: في ضوء أحكام الشريعة**، الاسكندرية: منشأة المعارف، 1993م، 250ص، (بحوث في الشريعة الاسلامية والقانون: الكتب القانونية).

الغلو

89- إبراهيم، علي عزيز. **العلويون بين الغلو والفلسفة والتصوف والتشيع**، قدم له محمد مهدي شمس الدين، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995م، 436ص.

90- الجليند، محمد السيد. **الأصولية الحوار الآخر**، القاهرة: دار قباء، 1999م، 118ص.

91- حامد، محمد عبد الكريم. **ظاهرة الغلو** في **الدين** في **العصر الحديث**، القاهرة: دار المنار الحديثة، 1991م، 503ص.

92- شبل، علي بن عبد العزيز بن علي. **الغلو** في **الدين: نشأته موقف الاسلام منه، مسائله، آثاره**، تقديم صالح بن فوزان الفوزان، الرياض: دار الوطن، 1417هـ ، 149م.

93- عمارة، محمد. **سقوط الغلو العلما**ني، القاهرة: دار الشروق، 1995م، 326ص.

94- الغفار، عبد الرسول. **شبهة الغلو عند الشيعة: دراسة** تحليلية **عن نشأة الغلو**، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1995م، 272ص.

95- اللويحق، عبد الرحمن بن معلا. **الغلو** في **الدين** في **حياة** المسلمين **المعاصرة: دراسة علمية حول مظاهر الغلو ومفاهيم التطرف والأصولية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م، 602ص.

96- موصلي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسة** في **الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب:** بحث **مقارن** لمبادئ **الأصوليين والإصلاح**يين، بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1993م، 266ص.

97- هيرو، دليب. **الأصولية الإسلامية** في **العصر الحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م، (سلسلة تاريخ المصرين، 7).

الوسطية

98- الحقيل، سليمان بن عبد الرحمن. **الإسلام ينهى عن الغلو** في **الدين ويدعو للوسطية**، الرياض: المؤلف، 1996م، 85ص.

99- حيدر، خليل علي. **اعتدال أم تطرف: تأملات نقدية في تيار الوسطية الإسلامية**، الكويت: قرطاي، 1998م، 157ص.

100- الطالبي، محمد. **الأمة الوسط: الاسلام وتحديات المعاصرة**، تونس: سيراس للنشر، 1996م، 167ص.

كشاف المؤلفين والمترجمين

آل الشيخ، عبد اللطيف	44	بوردو، بيير	61
إبراهيم، إسماعيل	16	بيومي، محمد أحمد	19
إبراهيم، عبد العزيز	89	جاد الكريم، حسني	4
أبو حمدان، سمير	14	جاهل، نظير (مترجم)	61

أبو زيد، نصر حامد	45	الجليند، محمد السيد	90
أبو عامود، محمد سعد	59	حاجي، طارق أحمد	20
أبو العلا، محمد حسين	60	حامد، محمد عبد الكريم	91
أحمد، رفعت سيد	1-17	حبيب، رفيق	47
إسماعيل، عزت سيد	18	حجاج، عبد الله (معلق)	48
الألباني، محمد ناصر الدين	46	حسن، حسن بكر	62
بدر الدين، إكرام	2	حسين، مجدي أحمد	63
بن عمو، سميرة	3	الحقيل، سليمان	98
الحمد، عبد العزيز(محقق)	44	الشوربجي، أحمد حسن	26
حيدر، خليل علي	99	صادق، حسن	27
خريصات، صالح	21	الصاوي، صلاح	28
خليل، عثمان	39	صيام، شحاتة	67
الدالي، علي	5	الطالبي، محمد	100
دردور، عبد الباسط	64	طير، مصطفى عمر	68

دعبس، محمد يسري	6	عامر، عصام	69
دوح، حسن	7	عبد الفتاح نبيل	-70
71			
الربيعو، تركي علي	65	عبد القادر، محمد	15
رشوان، حسين عبد الحميد	22	عبد المختار، محمد خضر	72
رمضان، عبد العظيم	49	عبد الوهاب، ليلى	73
الرميحي، محمد غانم	23	عبيدات، محمد سالم	53
زريق، محمد خليل	50	عزوز، سالم	54
زينة، محمد بدير	40	عامر، عصام	69
السحمراني، أسعد	24	العسري، فتحي (معد)	32
السعدي، محمد	51	عصفور، محمد (دراسة)	69
سعيد، جودت	66	عطوة، أحمد	41
الشابي، علي	25	العظمة، عزيز	-74
75			

شاهين، عبد الفاتح	52	العك، خالد	29
شبل، علي بن عبد العزيز	92	عمارة، محمد	93
عمر، تيسير خميس	76	عمامي، عبد الله	8
العنبري، خالد	55	المدخلي، زيد	11
عيسى، إبراهيم	77	المصحبي، عبد ا يد	57
غلي، شكري	78-9	مصطفى، هالة	84
الغفار، عبد الرسول	94	منجود، مصطفى	2
غنيمة، ماجدة	2	منصور، فتحي	34
فاروق، عبد الخالق	30	موصلي، أحمد	96
فاروق، نبيل	79	نصر، سميحة	86
فاضل، خليل	10	هاشم، عمرو	35

قطاب، إلين 80
قميحة، جابر 31
القرني، عبد الله 56
لوح، محمد أحمد 43
اللويحق، عبد الرحمن 95
ليلة، علي 81
مبارك، هشام 82
متولي، مجدي 83
محفوظ، نجيب 32
محمد، أنور 33
همام، محمد أحمد 36
هويدي، فهمي 37
هيرو، دليب 97
وهبة، مراد (محرر) 87
الوهيبي، محمد 58
يسري، أحمد 88
يوسف السيد 38

استدراك

سقط سهواً في العدد السابع عشر من ا لة اسم مترجم مقال "استشراف مستقبل الأمة" الأستاذ عبد الله جاد فودة. كما سقط التعريف به. وفيما يلي التعريف بالمترجم مع الاعتذار لهذا السهو غير المقصود.

بكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة القاهرة 1993، ويعد حالياً لنيل